



**CHRISTOS
YANNARAS**

abecedar al credinței

5

CHRISTOS YANNARAS

Abecedar al credinței

Introducere în teologia ortodoxă

Traducere
Preot Dr. Constantin COMAN

EDITURA BIZANTINĂ
București, 1996

Coperta: Mihai COMAN

Χριστον Γιανναρα
ΑΛΦΑΒΗΤΑΡΙ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ
Εκδοσεις Δομος
Αθηνά, 1983

Copyright pentru traducerea românească
EDITURA BIZANTINĂ
ISBN 973-96756-7-0

Prefață la ediția românească

Traducerea și publicarea acestei cărți în limba română îmi oferă darul comuniunii personale cu cititorii români. Dialogul cu ei este pentru mine o cinste și o bucurie deosebită. În epoca noastră critică, în care paradigma culturală a modernismului sfârșește în impasuri și confuzii tragice, văd în cititorii mei români amintirea întrupată a autenticității și nobleței europene de dinainte de Schismă. Numai din aceste rădăcini ale tradiției bisericești netransformate în "religie" se pot ivi astăzi răspunsuri la problemele fără ieșire ale continentului nostru. Doresc, în mod special pentru România, ca această carte a mea să contribuie, cât de puțin, la zămislirea acestei speranțe.

Mulțumesc bunului meu prieten părintelui Constantin Coman și tuturor celor care au contribuit la această apariție, pentru ostenele, grija și dragostea lor.

Atena, Nașterea Domnului, 1995

Christos YANNARAS

Prefață

Această carte nu caută să convingă de pozițiile sale, nici să schimbe părerile eventualilor adversari. Nu este o "apologie" a credinței creștine și nu urmărește să facă din cititor un adept al părerilor sale. Are numai o singură ambiție: să distingă ceea ce este credința creștină de ceea ce nu este credință creștină. Să înlăture, atât cât poate, confuzia care pare că există astăzi în conștiințele oamenilor în ceea ce privește adevărul Bisericii creștine. Să curețe acest adevăr de elementele străine ce i s-au adăugat și care tind să i se substituie.

Toate acestea se vor face de o manieră simplă, pe înțeles, accesibilă "omului de mijloc" și, mai ales, intelectualului. Pentru că acesta, intelectualul, este de cele mai multe ori purtătorul și victima confuziei. Rupt, de obicei, de rădăcinile vii ale credinței, aflat, uneori, sub presiunea psihologică a religiozității familiale formaliste, cu amintiri cel mai adesea negative de la vreo plictisitoare oră de religie, intelectualul de astăzi respinge ceea ce el crede că este credință, deși, în realitate, ignoră adevărata credință. Dacă va dori vreodată să afle cu adevărat ce respinge, să existe încă o carte - abecedar sau manual elementar - scrisă în limbajul lui, la care să poată recurge.

Inițiativă, fără îndoială, îndrăzneată, deoarece este aproape imposibil să vorbim despre certitudini de viață în limbajul minții, în limbajul intelectual. Dar propovăduirea credinței eclesiale este, înainte de toate, însăși iubirea Bisericii care pe "toate le suportă". Biserica trebuie, așadar, să primească sub

acoperişul ei şi "această generaţie nefericită hrănită cu raţiune şi Iluminism", după cum spune poetul ¹. Să caute pe raţionalistul, care astăzi se află în noi toţi, este mai mult sau mai puţin sinele nostru. Iubirea trebuie să vorbească un limbaj care, fără să preschimbe credinţa în sistem raţional, să fie lesne de înţeles de omul contemporan, captiv al propriei sale raţiuni - să întindă un pod spre el.

Pe scurt, încercăm să oferim un "abecedar al credinţei", nu cel mai complet, nici cel mai bun. Credinţa pe care o expune este credinţa ortodoxă a Bisericii - nu spune lucruri proprii. Dar maniera de expunere şi prezentare este, fără îndoială, personală, cu slăbiciuni şi lipsuri inevitabile. Am spus că pentru a găsi modul corect în prezentarea credinţei ai nevoie de multă dragoste. Şi dragostea nu este nici sentimentalism, nici numai intenţii bune, ci lupta cea mare a depăşirii de sine - adică a sfinţeniei, cum spune Biserica.

Dacă, în ciuda tuturor acestora, vreun cititor sau mai mulţi vor reuşi să silabisească credinţa prin mijlocirea acestui abecedar se va adevăra încă o dată paradoxul de la scâldătoarea Siloam: cu puţină tină se vor deschide ochii oamenilor spre miracolul vieţii.

¹ ... wretched generation of enlightened men ... T.S. Eliot, Choruses from «The Rock», III

I

CUNOAȘTEREA «POZITIVĂ» ȘI METAFIZICA

Există cunoștințe și științe pe care le numim **pozitive**. Acestea revendică pentru ele însele pozitivitatea, adică siguranța, caracterul certitudinii incontestabile. Oricine le poate verifica prin observare, experiment sau calcul matematic. Ele se referă la realitatea lumii care ne înconjoară, sunt cunoștințe sau științe ale realității **fizice**.

De asemenea, se prezintă ca **pozitive** și științele care se ocupă cu fenomenul vieții sociale a oamenilor, cu organizarea și funcționarea acestora sau cu informațiile credibile privitoare la trecut - **Istoria** oamenilor. Și aici cunoașterea este verificabilă direct și experimental, prin urmare sigură și obligatorie pentru toți.

Această cunoștință sigură, pozitivă și incontestabilă pare să fie aspirația fundamentală a civilizației noastre astăzi. Orice aspect al **modului** nostru de viață, de la educația în familie la învățământul școlar și până la profesia fiecăruia, organizarea structurilor și instituțiilor vieții noastre sociale, presupun, dar și urmăresc ceea ce numim **obiectivitate**, adică cunoștința solidă, palpabilă, evidentă pentru toți.

Ca mentalitate și atmosferă generală, ca necesitate de la sine înțeleasă, exigența obiectivității își pune implacabil pecetea asupra omului epocii noastre. Creștem învățând să apreciem ceea ce este **logic**, incontestabil corect. Ne înarmăm cu exactitatea obiectivă deoarece numai aceasta se impune de la sine și conduce la o recunoaștere comună și la atingerea unor obiective concrete.

În același timp, în viața noastră organizată logic, rațional, rămân câteva întrebări care este imposibil să fie supuse exigențelor cunoașterii pozitive. O primă categorie de astfel de întrebări este legată de experiențele noastre din domeniul artei. Ce este acel ceva care diferențiază un tablou de Rembrandt de un tablou de Van Gogh, muzica lui Bach de cea a lui Mozart? De ce nu poate fi supusă nici unei determinări pozitive și nici unei clasificări sau categorisiri obiective creația artistică a omului? Cum se poate ca marmura, culoarea sau cuvintele să "păstreze chipul omului", cum spune poetul - să salvgardeze unicitatea și neasemănarea fiecărui artist întipărită în lucrările sale?

Astfel de întrebări, care rămân fără răspuns din partea cunoașterii "pozitive", se nasc chiar și din observarea atentă a naturii, atunci când depășim simpla certificare a existenței obiectelor și ne întrebăm în legătură cu cauza lor primară sau cu scopul lor final. Cum au fost făcute toate cele care există în jurul nostru și spre ce scop final se îndreaptă? Au fost făcute de cineva, au apărut din întâmplare, există dintotdeauna și pentru totdeauna în același mod irațional și inexplicabil? Orice răspuns am accepta la aceste întrebări, el este la fel de arbitrar și nedemonstrabil dacă avem în vedere criteriile cunoașterii **pozitive**. Apoi, cum se explică frumusețea lumii, armonia, ordinea, funcționalitatea organică ce slujește și cel mai neînsemnat amănunt al lumii fizice?

Dincolo chiar și de toate acestea, într-un moment al vieții noastre, într-un moment de răscruce, ne întâlnim inevitabil cu boala, cu degradarea fizică sau cu moartea. Toate acestea ne pun în fața unor întrebări nemiloase: care este logica acestui ciclu efemer al existenței noastre biologice? Toate se termină în cei doi metri de pământ? Ce este acel ceva care se stinge o dată cu moartea și lasă corpul ca pe un obiect inert să se descompună în pământ? Ce este privirea omului, cuvântul, zâmbetul lui, ce sunt gesturile,

"expresia" lui? Ceea ce se stinge o dată cu moartea îl face pe om unic, neasemănat și irepetabil - modul în care iubește, în care se bucură, în care suferă, modul specific în care își realizează și trăiește viața. Toate acestea și multe asemenea sunt studiate astăzi "științific" de **psihologia adâncurilor**. Conștiința, subconștientul, inconștientul și, în cele din urmă, "eul", identitatea omului sunt funcții biologice, asemenea digestiei, respirației sau circulației sângelui? Sau omul este, există într-un mod care nu se epuizează în funcțiile sale biologice, iar acest **mod** îl face cu adevărat existent fără să fie atins de timp și de moarte?

Într-un moment oarecare al vieții sale, omul își va da seama că ceea ce numim cunoaștere pozitivă răspunde numai la un număr foarte mic din întrebările sale. Și, mai mult, înțelege că există un spațiu dincolo de lumea fizică (*μετα την φυσικην*), spațiul metafizic (spațiul artei, al dragostei, al tainei existenței) de care, pentru a-l cunoaște, trebuie să se apropie cu "măsurii și instrumente" diferite de acelea care asigură simpla certificare a datelor sensibile ale lumii fizice.

Secole întregi omul s-a luptat și se luptă cu întrebările metafizice. Filozofia, arta, religiile, toate sunt forme ale acestei lupte neîntrerupte și neobosite care îl deosebește pe om de orice altă existență și care a dat naștere **civilizației** umane. Astăzi trăim într-o civilizație care încearcă să se fundamenteze pe "refularea", uitarea întrebărilor metafizice, dar chiar și această atitudine este în sine metafizică și fundamentează (sau distruge) la rândul ei o civilizație.

De altfel, oricât ar încerca omul să evite întrebările nemiloase ale metafizicii, oricât s-ar strădui să le uite în febra activității profesionale, a angajamentului politic sau a alergării neobosite după plăcere, oricât le-ar disprețui sau batjocori în numele mitului "științei" mitizate care "răspunde" sau "cândva va răspunde la toate", acestea îi vor ține calea într-un moment sau altul al vieții sale. "Defecțiunea"

surprinzătoare, cum spune Dürrenmatt: un accident automobilistic, un cancer, un infarct, și întreaga armură a suficienței de sine se prăbușește, goliciunea omului se dovedește a fi jalnică. Haosul întrebărilor fără răspuns se deschide în fața noastră, întrebări care nu sunt simple îndoieli ale minții noastre, ci înfricoșătoare goluri în existența noastră.

În aceste momente neprevăzute de "trezire metafizică", am putea spune că toate întrebările noastre sunt rezumate automat într-un singur cuvânt, arhicunoscut dar și inimaginabil de necunoscut: **Dumnezeu**. Cine ne-a vorbit pentru prima dată despre El? Ce este și unde este? Creație a imaginației oamenilor, necesitate dictată de mintea noastră sau existență reală, ascunsă însă, precum poetul în cuvinte și pictorul în tabloul său? Există, în cele din urmă, sau nu există? Este El cauza și scopul existenței și al lumii? Are în sine Omul ceva din El, ceva care depășește spațiul și timpul, stricăciunea și moartea?

II

DUMNEZEU

Dacă ne întrebăm cum au început oamenii să vorbească despre Dumnezeu, cum a intrat în viața lor această problemă, constatăm trei puncte de plecare fundamentale, între cele mai importante:

1. Punctul de plecare religios

Un prim punct de plecare este nevoia de **religios**. Există în om - în însăși "natura" sa, cum spunem - o nevoie spontană de a se raporta la ceva care-l depășește, la o existență mult superioară existenței sale. Este posibil ca această nevoie a omului să vină de la teama acestuia în fața forțelor naturii, care adeseori constituie o amenințare și un pericol la adresa vieții sale. El vrea să îmblânzească aceste forțe, să se împace cu ele și, în felul acesta, să pună capăt fricii provocată de ele. Modul de a face acest lucru este acela de a atribui oarecare rațiune acestor forțe, de a le considera existențe raționale, care sunt deci în măsură să-l audă, să-l înțeleagă, să primească darurile pe care cu sacrificii el le oferă. Astfel, omul ajunge să accepte o existență rațională, alta decât a sa, superioară, nemăsurat de mare, care provoacă fulgerele și furtunile pe mare, care cutremură pământul, face să rodească semintele și perpetuează viața. Această putere o numește **Dumnezeu** și foarte adesea o multiplică, văzând în lume tot atâția dumnezei

câte sunt și puterile care îl impresionează. Dacă acesta este cel mai probabil punct de plecare pentru nașterea religiei, nu știm. Ceea ce știm însă cu siguranță este faptul că un astfel de nivel de religiozitate este întâlnit adeseori în societățile umane, chiar și astăzi.

Este vorba de o religiozitate antropocentrică: ea urmărește să dea o siguranță și să-l întărească pe om în slăbiciunile lui, să-i liniștească temerile. De aceea, ea nu se limitează la o credință teoretică în niște puteri superioare, ci îi oferă omului căi concrete, practice pentru realizarea acestei asigurări egocentrice și pentru apărarea sa psihologică. Îi oferă un **cult** cu reguli strict determinate, care îi garantează o oarecare comunicare cu divinul, precum și o împlânzire a acestuia. Îi oferă de asemenea o **morală**, adică un cod de porunci și îndatoriri care prevede ce este plăcut lui Dumnezeu și ce nu este plăcut.

Dacă omul urmează cu consecvență formulele ritualului respectiv și aplică cu exactitate morală pe care i-o impune religia sa, atunci într-adevăr "Îl are pe Dumnezeu în buzunar" - adică poate fi liniștit în ceea ce privește bunele relații cu divinitatea. Nu are de ce să se mai teamă de vreo pedeapsă, ci dimpotrivă, poate aștepta numai răsplătiri și bune servicii din partea lui Dumnezeu. De obicei, acest tip de om religios face mult caz de evlavie și de virtutea sa și devine foarte exigent, dur chiar, cu semenii săi care nu se pot lăuda cu astfel de realizări religioase și morale.

2. Căutarea adevărului

Un al doilea punct de plecare în raportarea omului la Dumnezeu îl constituie căutarea adevărului și setea după cunoaștere. În toate marile civilizații pe care le-a cunoscut istoria, căutările minții omenești care ținesc lămurirea

întrebărilor fundamentale filozofice conduc în cele din urmă la o **teologie**, adică la o anume "vorbire despre Dumnezeu". Cel mai caracteristic, dar și cel mai complet exemplu în acest sens îl constituie vechii greci.

În Grecia antică, referirea la Dumnezeu este consecința logică a observării lumii, a cosmosului. Observând cosmosul, constatăm că toate lucrurile care există urmează o înșiruire și o ordine logică. Nimic nu este întâmplător sau arbitrar. Astfel, suntem obligați să acceptăm că și originea însăși a lumii trebuie să fie o consecință logică, adică faptul că lumea este rezultatul unei cauze concrete. Această Primă Cauză sau Principiu al lumii o numim **Dumnezeu**.

Ce este cu exactitate această Primă Cauză sau Principiu al lumii, nu putem ști. Putem însă, cu rațiunea noastră, să tragem anumite concluzii în legătură cu unele caracteristici sau însușiri pe care trebuie să le aibă: ca să fie o Cauză Primă, înseamnă că Ea Însăși nu datorează existența Sa vreunui lucru anterior Siei, prin urmare trebuie să presupunem că este o Cauză în Sine, fiind cauză Siei și tuturor celorlalte existențe.

Și din moment ce, fiind **Cauză în Sine**, nu depinde de nimic altceva, trebuie, în consecință, să o considerăm ca **mărime absolută**, liberă de orice determinare. Ca mărime absolută, Dumnezeu trebuie să fie atemporal, atotputernic, nemărginit. Trebuie ca El Însuși să fie începutul mișcării care constituie "devenirea" lumii și se măsoară ca timp. Prin urmare, Dumnezeu Însuși, ca început, ca principiu al mișcării, este în mod necesar nemișcat, din moment ce nimic nu-I preexistă, ca să-L poată pune în mișcare. Și, ca nemișcat, este și neschimbabil, deci nepătimitor și într-un totuși fericit.

Toate aceste concluzii - și multe altele - la care putem ajunge cu mintea noastră nu ni-L fac cunoscut pe Dumnezeu, ci conving numai rațiunea noastră și îi impun să accepte ca realitate ipoteza logică a existenței Sale. Așa cum, de exemplu,

dacă plimbându-ne prin deșert întâlnim deodată o casă, suntem obligați să acceptăm că cineva a zidit-o : casele nu răsar singure din pământ și nici nu se construiesc singure în deșert. Nu știm însă **cine** este cel ce a zidit-o. De la caracteristicile clădirii putem să presupunem unele însușiri sau trăsături specifice ale celui ce a zidit-o, dacă are gust, de exemplu, sau dacă este priceput în aplicarea normelor de construcție, sau chiar și ce nevoi slujeau spațiile pe care le construiseră. Persoana lui ne rămâne însă necunoscută, nu am întâlnit-o niciodată, nu o știm. Deși există cu certitudine, el rămâne inaccesibil unei cunoașteri directe.

3. Relația personală

Cel de-al treilea punct de plecare în raportarea omului la Dumnezeu ne-o păstrează o singură tradiție istorică: tradiția poporului evreu.

Evreii încep să vorbească despre Dumnezeu, plecând de la un eveniment istoric concret: aproximativ o mie nouă sute de ani înainte de Hristos, în țara Chaldeenilor, (o regiune din Mesopotamia de jos, în apropierea Golfului Persic), Dumnezeu Se descoperă pe Sine unui om, anume lui Avraam. Avraam Îl întâlnește pe Dumnezeu așa cum întâlnim noi o persoană umană, o ființă cu care putem să dialogăm, să stăm față către față. Și Dumnezeu îl cheamă pe Avraam să părăsească țara sa și să se așeze în pământul Canaanului, deoarece acest pământ este destinat poporului care se va naște din urmașii săi - copiii care se vor naște din Sara, femeia sa, ce nu putea să aibă copii.

Cunoașterea lui Dumnezeu care rezultă din această întâlnire personală a lui Avraam cu El nu are nimic de-a face cu ipotezele teoretice, cu silogismele deductive sau cu dovezile logice. Este numai experiența unei relații și, ca

orice relație adevărată, se bazează numai pe credința-încredere care se naște între persoanele respective. Dumnezeu Își dovedește dumnezeirea Sa lui Avraam numai prin faptul că rămâne credincios promisiunilor sale. Avraam se încrede în Dumnezeu până într-acolo încât este gata să-și sacrifice unicul fiu pe care i-l dăruise Sara la bătrânețe - acest copil care este și premisă a împlinirii promisiunilor lui Dumnezeu.

Aceeași cunoaștere a lui Dumnezeu prin intermediul trăirii directe a unei relații personale cu El o au și Isaac și Iacov, fiul și nepotul lui Avraam. Astfel, pentru urmașii acestei familii din care va rezulta poporul lui Israel, Dumnezeu nu este nici o idee abstractă, nici o putere impersonală. Când vorbesc despre Dumnezeu, evreii Îl numesc "Dumnezeul părinților noștri". El este "Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov", o anume persoană pe care au cunoscut-o și cu care s-au întreținut strămoșii lor. În acest caz, cunoașterea lui Dumnezeu se bazează pe credința-încredere în strămoși, pe credibilitatea mărturiei lor.

4. Alegerea unui țel și a unei căi

Aceste trei puncte de plecare ale raportării omului la Dumnezeu nu aparțin în exclusivitate trecutului. Ele există ca posibilități reale în fiecare epocă și în fiecare loc. Întotdeauna există oameni care acceptă existența lui Dumnezeu fără să se intereseze prea mult de adevărul Acestuia și de problemele pe care le ridică. O acceptă numai din nevoia psihologică de a se raporta la ceva "supranatural", o nevoie de a se pune la adăpost pe sine în fața necunoscutului - după cum și din nevoia de a impune și de a păstra o anume ordine morală în lume.

În același timp, există oameni care acceptă existența lui Dumnezeu numai pentru că rațiunea lor îi obligă să o accepte. Cred, așa cum spun adeseori, într-o "putere superioară", într-o "Ființă supremă", care trebuie să fi făcut tot ceea ce există și să îi mențină în existență. Aceștia nu pot ști - și poate că nici nu-i interesează - ce este cu exactitate această "putere superioară" sau această "Ființă supremă". Chiar dacă însoțesc această certitudine intelectuală simplă cu unele obiceiuri "religioase" - prin acomodarea lor cu formele de ritual și normele morale ale religiei consacrate în societatea în care trăiesc - înlăuntrul lor există un profund agnosticism care nu se acomodează decât cu ideea generală abstractă a unei "Ființe supreme".

Există, de asemenea, și cea de-a treia formă de raportare la Dumnezeu, credința-încredere în experiența istorică a descoperirii sale. "Fiii lui Avraam", poporul lui Israel, au continuat de-a lungul secolelor să accepte adevărul despre Dumnezeu nu pe baza unor criterii sentimentale sau logice, ci numai pe baza certitudinii ce vine din credibilitatea părinților lor. Dumnezeu Își dovedește existența Sa prin intermediul intervențiilor sale în Istorie, adevărește prezența Sa în cadrul relației personale. El Se descoperă lui Moise și vorbește cu el "față către față, așa cum cineva vorbește prietenului său" (Ieșire 33, 11). Îi cheamă pe profeți și îi angajează în lucrarea de permanentă aducere aminte a promisiunilor Sale, cărora El le rămâne întotdeauna fidel.

Celor care cred, care se încred în experiența istorică a descoperirilor lui Dumnezeu nu le este greu să mai accepte încă o astfel de intervenție a Sa în viața oamenilor, de data aceasta "în trup", în persoana lui Iisus Hristos. Desigur, pentru gândirea raționalistă, noțiunile de **dumnezeire** și **înrupare** sunt contradictorii - una o exclude pe cealaltă: nu se poate concepe un Dumnezeu care prin natura Sa este în mod necesar nesfârșit, nelimitat, atotputernic etc., să **existe** ca o unitate umană finită, fragmentară, supusă

determinărilor timpului și spațiului. De aceea, pentru grecii din timpurile Mântuitorului Hristos predica despre întruparea lui Dumnezeu era considerată într-adevăr "nebunie" (1 Corinteni 1, 23).

Totuși, pentru a accepta sau pentru a respinge cineva această "nebunie" trebuie să fi răspuns mai întâi la câteva întrebări fundamentale, care pun în balanță sensul și conținutul pe care îl dă vieții sale: Orice existență este determinată și trebuie să existe în maniera impusă de logica umană? Sau: Existența însăși este un eveniment care depășește determinările și formele intelectului și pe care numai prin trăirea directă o putem accepta și cerceta? Ce este cu adevărat existent: ceea ce percepem noi cu simțurile noastre, ceea ce ne certifică rațiunea noastră, sau există și realități pe care le cunoaștem numai în cadrul unei **relații** mai directe și mai plenare? Relația care ne permite, de exemplu, să distingem diferențele **calitative**, să prindem sensul poeziei dincolo de cuvintele care o alcătuiesc, să ne dăm seama cum funcționează simbolurile, să ne certificăm nouă înșine "identitatea" noastră subiectivă, să descoperim unicitatea inefabilă a unei persoane, să înțelegem aforismele fizicii contemporane în legătură cu "continuum quadridimensional" sau cu dubla semnificație a naturii luminii?

Aceste întrebări merită a fi mult studiate și analizate cu amănuntul, dar aceasta ne-ar îndepărta de tema principală care ne preocupă aici. În cartea de față trebuie să lămurim mai întâi modalitățile și căile pe care trebuie să le urmăm pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Dacă dorim să cunoaștem ideea abstractă de Dumnezeu, pe care o impune necesitatea logică, atunci trebuie să urmăm cu consecvență regulile rațiunii. Dacă dorim să-L cunoaștem pe Dumnezeul psihologiei și al sentimentalismelor religioase, atunci trebuie să cultivăm în noi stimulii psihologici și religioși care conduc la o astfel de cunoaștere. Dacă, în sfârșit, dorim să-L cunoaștem pe Dumnezeul tradiției iudeo-creștine, trebuie

să urmărim calea relației și a experienței personale, calea credinței. A urma și un drum și pe celălalt, a combina modurile de cunoaștere, este calea cea mai sigură spre confuzie și spre impas.

III

CREDINȚA

În conștiința celor mai mulți oameni de astăzi, cuvântul **credință** are un conținut foarte concret: înseamnă acceptarea fără cercetare a unor principii sau axiome, consimțământul față de o teorie sau o învățătură care rămâne nedovedită. "Cred în ceva" înseamnă că accept acel ceva chiar dacă nu-l înțeleg. Îmi plec capul și mă supun unei autorități care nu este întotdeauna religioasă, ci poate fi la fel de bine ideologică sau politică. Adeseori, sub limbajul comun al **credinței** se poate înțelege la fel de bine devotamentul religios, disciplina ideologică sau supunerea față de un partid politic. S-a încetățenit și o "lozincă" de proveniență necunoscută, pe care foarte mulți o socotesc drept chintesență a metafizicii, în timp ce ea nu este decât o premisă a oricărui fel de totalitarism: "Crede și nu cerceta".

Trebuie să spunem răspicat că o astfel de accepțiune a **credinței** nu are nici o legătură cu sensul pe care l-a dat acestui cuvânt tradiția iudeo-creștină, cel puțin. În cadrul acestei tradiții, credința are mai curând conținutul pe care îl păstrează și astăzi cuvântul "credință" în domeniul comerțului și al pieței, decât cel pe care i-l atribuie cei ce sunt angajați ideologic.

Într-adevăr, când vorbim în comerț despre **credit** înțelegem până astăzi încrederea pe care o inspiră în cercurile pieței un comerciant. Toți îl știu, îi cunosc maniera și caracterul schimburilor sale, precum și consecvența în ceea ce privește îndeplinirea promisiunilor și îndatoririlor

sale. Dacă vreodată va fi obligat să ceară bani împrumut, va găsi fără greutate un creditor, poate chiar și fără a elibera o dovadă pentru banii pe care îi va primi, deoarece persoana și cuvântul său prezintă suficientă garanție.

Cu același sens funcționează **credința** în tradiția iudeo-creștină, și aici obiectul credinței nu-l constituie anumite idei abstracte care își trag prestigiul lor dintr-o autoritate infailibilă. Obiect al credinței sunt persoane concrete în care suntem chemați să avem încredere în cadrul unei relații trăite direct.

Mai concret: dacă crezi în Dumnezeu, nu faci acest lucru deoarece îți dictează anumite principii teoretice sau pentru că vreo instituție anume îți garantează existența Lui. Crezi în El deoarece persoana Lui, existența personală a lui Dumnezeu dau naștere în tine la încredere. Lucrările Lui, lucrarea Lui în lume - intervențiile Lui în istorie - te determină să vrei o relație cu El.

Desigur, relația care fundamentează credința poate să fie directă, dar poate să fie și indirectă, așa cum se întâmplă și cu o persoană umană: cred în cineva, mă încred în el atunci când l-am întâlnit, îl cunosc, am relații directe cu el. Dar cred și în cineva pe care nu-l cunosc personal, dar când mărturiile unor oameni de încredere pe care îi cunosc depun mărturie pentru credibilitatea sa - așa cum, de fapt, cred și într-un artist pe care nu l-am întâlnit niciodată, atunci când lucrările lui trezesc în mine admirație și încredere față de persoana sa.

Există deci anumite trepte în credință - înaintăm de la mai puțină la mai multă credință, de la mai puțină la mai multă încredere, și această creștere pare a fi un drum fără de sfârșit. Oricât de deplină ar fi credința cuiva, încrederea sa în cineva, mai există întotdeauna spațiu pentru o creștere și pentru maturizare. Este o "desăvârșire totdeauna neîntregită, dinamică. Schematic vorbind, am putea spune că ea pornește începând cu încrederea în numele bun pe

care îl are o persoană. Înaintează, trecând la cunoștința pe care o face cu opera și cu viața acestuia. Devine certitudine directă atunci când există întâlnire personală, când cei doi se întrețin, se află în relație nemijlocită. De la o simplă încredere, credința se transformă într-o dăruire de sine fără nici o rezervă, în momentul când se va naște între cei doi dragostea, adevărata dragoste. Și în dragostea adevărată, cu cât îl iubesc mai mult pe celălalt, cu atât îl cunosc mai mult, creș în el și mă dăruiesc dragostei lui. Adevărata credință și adevărata devotament care vin din dragoste nu au niciodată sfârșit, ci este vorba de o perpetuă surpriză a "descoperirii" celuilalt, o mereu însetată dorință de cercetare a unicității persoanei sale.

Astfel este și credința în Dumnezeu. Ea poate începe și numai cu încrederea în mărturia oamenilor care L-au cunoscut, au făcut experiența prezenței Lui și s-au învrednicit de vederea feței Lui. Aceasta înseamnă încredere în mărturia experienței, trăirii strămoșilor, a sfinților, a profeților, a Apostolilor. În continuare, credința poate progresa în descoperirea și cercetarea dragostei pe care o fac evidentă lucrările Sale, intervențiile Sale revelatoare în Istorie, cuvântul Său care ne îndrumă spre adevăr.

Astfel, credința se transformă în certitudine nemijlocită și în dăruire totală de sine dragostei Sale, atunci când ne învrednicim să cunoaștem fața Lui, frumusețea necreată a luminii slavei Lui. Atunci, "erosul dumnezeiesc" care se naște în noi este un dimanism, o forță care transfigurează credința "din slavă în slavă" (2 Corinteni 13, 18), o neîntreruptă mirare în fața revelațiilor, care anulează timpul.

La orice treaptă sau studiu al său, credința este un eveniment și o experiență de relație - o cale radical diferită de certitudinea intelectuală și de cunoașterea "obiectivă". Dacă vrem să-L cunoaștem pe Dumnezeuul tradiției biblice, pe Dumnezeuul Bisericii, trebuie să-L căutăm urmând drumul

cel bun, drumul credinței. "Dovezile" raționale pentru existența Lui, argumentele obiective aduse de Apologetică, credibilitatea istorică a izvoarelor tradiției creștine pot fi de folos pentru a se naște în noi nevoia credinței, dar în nici un caz ele nu conduc la credință și nici nu i se pot substitui.

Când Biserica ne cheamă la adevărul său, ea nu ne propune anumite teze teoretice pe care trebuie din principiu să le acceptăm, ci ne cheamă la o relație personală, la **un mod anume de viață**, care constituie o relație cu Dumnezeu sau ne conduce progresiv pe planul trăirii unei relații cu El. Acest **mod** de viață transformă existența cuiva în totalitatea ei dintr-o supraviețuire individualistă, egocentristă, într-un eveniment de comuniune. Biserica este un **trup**, un organism al comuniunii, în care **mădulele** ei trăiesc nu fiecare pentru sine, ci fiecare într-o unitate organică de dragoste cu celelalte mădule și cu **Capul** trupului, care este Hristos. A crede în adevărul Bisericii înseamnă a accepta să faci parte integrantă din această "legătură a dragostei" care constituie Biserica însăși, a te încrede în dragostea sfinților și a lui Dumnezeu și a fi acceptat de către aceștia cu credință-încredere în persoana ta.

La Dumnezeu ajungem printr-un anume mod de viață, nu printr-un fel anume de a gândi. Mod de viață este orice proces organic de creștere și maturizare - este, de exemplu, modul care constituie relația noastră cu mama și cu tata. Începând cu alăptatul și cu mângâierea, cu tandrețea și cu purtarea de grijă și până la comuniunea conștientă și la acceptarea dragostei lor, în sufletul copilului crește în tăcere și pe nesimțite credința în mama sa și în tatăl său. Această relație nu are nevoie de dovezi raționale, logice, și nici de validări teoretice, numai în cazul în care relația însăși este perturbată. Numai atunci se încearcă a fi înlocuită realitatea vieții de argumentele gândirii.

IV

CUNOAȘTEREA APOFATICĂ

1. Dogmă și erezie

Și totuși, cu toții știm că Biserica își are și principiile ei teoretice, "dogmele credinței", cum le spunem astăzi. Aceasta nu este în contradicție cu tot ceea ce am spus mai înainte!

Să vedem lucrurile de la începutul lor istoric. Trebuie spus mai întâi că, în primele trei secole ale istoriei sale, cu siguranță că Biserica nu a fost nevoită să prezinte formulări teoretice ale adevărului său, dogme care să definească credința sa. Ea a trăit adevărul său la nivelul experienței de viață - ceea ce **este** adevărul însuși se trăia de către membrii trupului Bisericii direct și plenar, fără elaborări teoretice. Exista bineînțeles un limbaj prin care se exprima această experiență eclezială - termeni, expresii, imagini - un limbaj format chiar din primele decenii ale vieții creștine. Este limbajul Evangheliilor, al epistolelor Apostolilor, al textelor scrise de episcopii primelor secole, care îndrumă și conduc obștea credincioșilor. Acest limbaj nu duce însă la reprezentări teoretice sau formulări axiomatice. El doar reprezintă și pune în evidență certitudinea trăită.

Ceea ce numim astăzi **dogmă** apare numai atunci când trăirea adevărului Bisericii este amenințată de **erezie**. Cuvântul erezie înseamnă alegerea, selectarea și preferința doar a unei părți a adevărului, în dauna adevărului întreg,

a adevărului plenar. Erezia este opusul plenarului, al integrității. Ereticii absolutizează un aspect anume al certitudinii trăite de Biserică, și în felul acesta relativizează inevitabil toate celelalte aspecte. Procesul acesta al absolutizării este întotdeauna cerebral - o preferință teoretică anume, care de obicei simplifică și schematizează înțelegerea adevărului eclesial. Exemple clasice, în istorie, sunt **nestorianismul** și **monofizitismul**. Primul absolutizează omenitatea lui Hristos, cel de-al doilea dumnezeirea Lui. În amândouă cazurile se relativizează și, în cele din urmă, se respinge, se neagă adevărul unic, complet al întrupării lui Dumnezeu, al divino-umanității lui Hristos. Nestorianismul învață un model moral de om perfect, iar monofizitismul o idee abstractă despre un Dumnezeu neîntrupat.

Biserica reacționează față de erezii semnalând hotarele adevărului său, delimitând adică experiența sa de viață. Este foarte caracteristic faptul că prima denumire care s-a dat la ceea ce astăzi numim dogme a fost **horos** (*opos*), adică limită, hotar al adevărului (lat. **terminus**). Dogmele de astăzi sunt **horoi** (*opoi*) Sinoadelor Ecumenice - adică acele hotărâri teoretice care formulează adevărul Bisericii, punând un **hotar** între acest adevăr și deformarea acestuia de către erezie.

2. Limitele experienței

Poate că un exemplu accesibil experienței noastre ar putea să lămurească mai mult funcția acestor **horoi** sau delimitări ale adevărului. Să ne imaginăm că apare cineva care susține că dragostea maternă, de exemplu, înseamnă o severitate inflexibilă, însoțită de o porție de bătaie zilnică dată copilului. Toți cei care avem o imagine diferită despre ceea ce înseamnă dragostea maternă, fiecare din propria experiență, vom protesta împotriva acestei false definiții și

vom da o **definiție** care să circumscrie experiența noastră: "Pentru noi - vom spune - dragostea maternă înseamnă afecțiune, tandrețe, grijă deosebită, toate acestea însoțite de o severitate înțeleaptă și ziditoare".

Până în clipa în care a apărut falsificarea adevărului despre dragostea maternă, nu a fost nevoie să **definim**, să delimităm experiența noastră. Dragostea maternă era pentru toți ceva de la sine înțeles, cunoscută din trăirea ei, nedeterminată obiectiv și totuși de toată lumea înțeleasă. Necesitatea unei delimitări sau definiții este legată de apariția unei amenințării: aceea că dragostea maternă a început să fie considerată a fi altceva decât credeam cu toții.

Această definiție însă nu înseamnă nimic altceva decât o semnalare, o indicare a hotarelor experienței noastre; ea nu poate în nici un fel să înlocuiască experiența însăși. Un om care nu a cunoscut niciodată în viața sa dragostea maternă - fie că a fost orfan, fie din oricare alt motiv - poate să știe definiția, dar nu poate cunoaște dragostea maternă însăși. Cu alte cuvinte: cunoașterea formulărilor sau definițiilor adevărului nu poate fi identificată cu cunoașterea adevărului însuși. De aceea, și un ateu poate să fi învățat și să știe bine că Dumnezeuul Bisericii noastre este Treimic, că Hristos este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, dar aceasta nu înseamnă că și cunoaște aceste adevăruri.

3. Apofatismul

Ajungem în felul acesta să înțelegem atitudinea sau felul în care Biserica abordează cunoașterea adevărului său - atitudine sau manieră care s-a încetățenit a fi numită **apofatism** al cunoașterii. Apofatism înseamnă refuzul de a

epuiza cunoașterea adevărului în formularea lui. Formularea este necesară și indispensabilă deoarece **delimitează** adevărul, îl separă și îl distinge de orice deformare sau alterare a sa. De aceea, pentru membrii Bisericii, **horoi - dogmele** sunt "constantele date" ale adevărului, care nu permit modificări sau diferite variante în formularea lor. În același timp însă, această formulare nu înlocuiește și nici nu epuizează cunoașterea adevărului, care rămâne o experiență de viață - un mod de viață, și nu o construcție teoretică.

Apofatismul Bisericii determină teologia creștină să folosească pentru interpretarea dogmelor mai mult un limbaj propriu poeziei și icoanei, decât un limbaj al logicii convenționale și al noțiunilor, al conceptelor teoretice. Logica convențională a limbajului cotidian și conceptele teoretice cu care acesta operează dau foarte ușor omului iluzia unei cunoașteri sigure, pe care dacă reușește să o posedă cu intelectul o și epuizează deja, o posedă în întregime. În timp ce poezia, cu simbolurile și imaginile pe care le folosește, afirmă întotdeauna un sens, un înțeles prin intermediul cuvintelor, dar și dincolo de cuvinte, un sens care corespunde mai mult experiențelor comune de viață, și mai puțin conceptelor cerebrale.

4. Limbajul iconologic

În lucrările teologilor și Părinților Bisericii, adeseori noțiunile se anulează reciproc din punct de vedere al sensului, pentru a putea fi posibilă depășirea oricărei reprezentări a conținutului lor. Pentru a transpune, prin intermediul antitezelor conceptuale, posibilitatea participării la nivelul experienței omului întreg - nu numai a gândirii lui - la adevărul exprimat. Dumnezeuul Bisericii este "Ființă mai presus de orice ființă", "Dumnezeire mai presus de orice dumnezeire",

"nume fără de nume", "principiu mai presus de orice principiu", "minte ce nu poate fi înțeleasă de mintea omenească", "cuvânt de negrăit", "încăputul ce nu poate fi de nimic încăput". Cunoașterea lui Dumnezeu este astfel o "cunoaștere în necunoaștere", "o participare la ceea ce nu poate fi participat". Teologia este "învățarea a ceea ce nu se învață", "formularea lucrurilor ce nu pot fi formulate", "reprezentarea celor ce nu pot fi reprezentate", exprimă "similitudini neasemănate", "îmbrățișând toate cele ce par a nu se putea întâlni". Adevărul se identifică cu trăirea sau experiența nemijlocită, teologia cu vederea lui Dumnezeu, această plinătate neîmplinită. "Teologii văzători de Dumnezeu văd în chip nevăzut frumusețea de negrăit a lui Dumnezeu; ei țin fără a atinge, înțeleg fără a înțelege chipul Său cel fără de chip, forma Sa cea fără de formă și reprezentarea fără de reprezentare într-o vedere care nu este vedere, într-o frumusețe necompusă, în același timp simplă și variată".

Nu este întâmplător faptul că Biserica cea nedespărțită a primelor opt secole și continuarea ei istorică ortodoxă în Răsărit și-a bazat **catehizarea** credincioșilor, adică aducerea la cunoștință și transmiterea adevărului, în principal prin intermediul cultului. În cadrul ciclului liturgic al slujbelor Bisericii - Vecernia, Utrenia, Sfânta Liturghie, Ceasurile - Teologia devine poezie și cântec; mai mult se trăiește decât se gândește cu continuitate silogistică.

Inițierea în adevărul Bisericii este participare la felul de viață al acesteia, la întrunirea în sărbătoare a credincioșilor, care înseamnă realizarea văzută și manifestarea umanității celei noi, biruitoare a morții.

5. Filozofia greacă și experiența creștină

Poate că este de prisos acest adaos, dar pentru a evita orice eventuală răstălmăcire, trebuie să mai spunem următoarele: prioritatea participării prin experiență față de abordarea intelectuală, rațională, a adevărului eclesial nu înseamnă nici misticism nebulos, nici refugiu în exaltări sentimentale, și nici desconsiderare sau subestimare a gândirii raționale. Nu trebuie să uităm că Biserica primară s-a născut și s-a dezvoltat în lumea greacă, în imperiul roman elenizat. Și cum este bine știut, mentalitatea și psihologia grecilor nu făcea casă bună nici cu misticismul întunecat, și nici cu sentimentalismele naive. Dimpotrivă, grecul căuta ca prin noua experiență a vieții eclesiale să răspundă la marile sale preocupări și probleme - cele pe care filozofia greacă antică și elenistică le formulaseră și le cercetaseră într-o manieră de admirat, unică în istoria omenirii.

Ambiția gândirii grecești de a exprima prin limbajul ei propriu adevărul Bisericii a constituit una din cele mai ascuțite provocări istorice, atât pentru gândirea greacă însăși, cât și pentru Biserică. A fost o întâlnire dramatică între două atitudini de viață, inițial neconciliabile, care a dat naștere marilor erezii ale primelor secole. Dar, în același timp, elaborările care au fost determinate de confruntarea cu aceste erezii au testat posibilitățile de supraviețuire a filozofiei grecești în limitele vieții lumii creștine. Ambele părți ce se confruntau - filozofia greacă și experiența creștină - reprezentau o extraordinară forță de viață, care a transformat în cele din urmă antiteza într-o sinteză creatoare: Biserica creștină a reușit să răspundă, cu datele experienței sale, la întrebările filozofice ale grecilor. Iar filozofia greacă și-a dovedit posibilitățile, capacitatea limbajului său și a metodei sale de a confirma adevărul noii concepții asupra

existenței, a lumii și a istoriei. Rezultatul a fost o reușită magistrală a cuvântului grecesc, care fără să trădeze adevărul creștin și cunoașterea **apofatică** a acestui adevăr, a rămas absolut fidel exigențelor formulării filozofice, realizând astfel o cotitură radicală în întreaga istorie a filozofiei. Pionieri ai acestei reușite au fost Părinții greci ai Bisericii, într-o succesiune neîntreruptă din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea.

DUMNEZEU CEL ÎN TREIME

1. Mărturia biblică

Dumnezeul Bisericii este Dumnezeul cunoscut și trăit în istorie, și nu Dumnezeul ipotezelor teoretice și al silogismelor abstracte. Această experiență a Bisericii certifică faptul că Dumnezeu, Cel care Se descoperă în Istorie, nu este o Existență singulară, o Monadă autonomă sau o Substanță individualizată. Este o Treime de Ipostasuri, Trei Persoane cu absolută alteritate existențială și cu absolută comuniune de Substanță, Voință și Lucrare.

În tradiția vechiului Israel, cea consemnată în cărțile Vechiului Testament, avem prefigurări clare ale adevărului despre Dumnezeul Treimic. În relatarea creației lumii, în timp ce toate se săvârșesc doar cu cuvântul lui Dumnezeu - porunca dumnezeiască creatoare - hotărârea pentru crearea omului este exprimată cu totul pe neașteptate, la plural, ca expresie a voinței comune a mai multor persoane: "**Să facem** om după chipul și după asemănarea **Noastră**" (Geneză 1, 26). Când Avraam Îl întâlnește pe Dumnezeu la stejarul Mamvri, are în fața sa Trei Persoane cărora Li se adresează ca uneia singure: "Apoi, Domnul S-a arătat iarăși lui Avraam la stejarul Mamvri, într-o zi pe la amiază, când ședea el în ușa cortului său. Atunci, ridicându-și ochii săi, a privit și iată, trei Oameni stăteau înaintea lui; și cum I-a văzut, a alergat din pragul cortului său în întâmpinarea Lor și s-a închinat până la pământ. Apoi a zis: "Doamne, de am aflat har înaintea Ta, nu ocoli pe robul Tău!" (Geneză 18, 1,3).

Aceste imagini și prefigurări devin revelație istorică directă în Noul Testament. Apostolii aud pe Hristos vorbind despre Dumnezeu Tatăl Său și despre Duhul lui Dumnezeu, Mângâietorul. Trei dintre Apostoli - Petru, Iacob și Ioan - se învrednicesc să audă vocea lui Dumnezeu Tatăl, pe Muntele Tabor, și să se afle în norul luminos al prezenței Duhului. La fel, Sfântul Ioan Botezătorul și ucenicii acestuia, în momentul botezului lui Hristos în apele Iordanului. Și aceștia aud vocea Tatălui, care certifică filiația lui Iisus, și văd pe Duhul pogorând peste Cel ce Se botează - ceva asemănător cu o batere din aripi a unei păsări albe, ca un porumbel. Toate sunt trăiri sensibile directe, însă fără delimitarea formei obiectului și fără individualizare. De aceea, ele nu pot fi exprimate decât prin imagini: o voce ca tunetul din cer (Ioan 12, 28), pogorârea Duhului ca și când cerurile se deschid (Matei 3, 16; Marcu 1, 10), sau ca un nor luminos care îi învăluia pe ucenici (Matei 17, 5; Marcu 9, 7; Luca 9, 34), sau ca suflare de vânt și limbi de foc care stau deasupra lor (Fapte 2, 2-5).

Consemnarea în scris a acestor experiențe și a predicii primei comunități apostolice va păstra în paralel învățătura lui Hristos despre adevărul Dumnezeirii Treimice. Hristos Se delimitează cu claritate pe Sine ca Fiu de Tatăl Său: a venit în lume în "numele Tatălui" (Ioan 5, 43) și ca să împlinească voia și poruncile Tatălui (Ioan 4, 24; 5, 30; 15, 10), să facă cunoscut numele Lui oamenilor și să săvârșească lucrarea Lui (Ioan 17, 5-6). Dialoghează cu Tatăl Său rugându-Se (Matei 11, 25; 26, 39; Ioan 17, 1,25), și tot Acestuia Îi încredințează Duhul Său, murind pe Cruce (Luca 23, 46).

În același timp însă, ne asigură că "Eu și Tatăl una suntem" (Ioan 10, 30) și că "toate câte are Tatăl, ale Mele sunt" (Ioan 16, 15), fără ca această unitate să desliînteze identitatea Lor existențială distinctă, din moment ce, pentru ucenicii Săi, Hristos cere de la Tatăl Său ca "toți să fie

una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa ca și aceștia în Noi să fie una..., precum Noi una suntem" (Ioan 17, 21,22).

Cu aceeași claritate, Mântuitorul Hristos delimitează atât față de Tatăl, cât și față de Sine Însuși existența Mângâietorului, care este Duhul Sfânt, Duhul Adevărului. Vesteste venirea Lui și adevărește că "Acela vă va învăța toate" (Ioan 14, 26), "vă va călăuzi la tot adevărul" (Ioan 16, 13). Dar, așa cum Fiul "nu poate să facă nimic de la Sine" (Ioan 5, 19), așa și Mângâietorul "nu va vorbi de la Sine" (Ioan 16, 13). Hristos spune că "din al Meu va lua și vă va vesti" (Ioan 16, 14). În textele evanghelice este caracteristică preferința pentru expresii care indică în mod explicit trei Existențe distincte, trei persoane ale Dumnezeuirii, fără să pară că aceste Existențe constituie individualități autonome. Persoanele Sfintei Treimi nu există fiecare pentru Sine, nu revendică autonomie existențială. Dimpotrivă, în cuvintele lui Hristos este evidentă unitatea de viață, de voință și de lucrare a lui Dumnezeu Cel în Treime, a celor trei Persoane Dumnezeiești.

Astfel, Iisus Hristos adevărește că pentru El Însuși Dumnezeu este Tată, Născător și, prin urmare, Izvor și Căuză existenței Sale ca Fiul și Cuvânt al lui Dumnezeu. Dar Tatăl este Izvor și căuză și pentru existența Mângâietorului. Dacă Fiul este Cuvântul lui Dumnezeu, Mângâietorul (Paracletul) este Duhul lui Dumnezeu, "care de la Tatăl purcede" (Ioan 15, 26) - are purcederea Sa, originea Sa existențială și proveniența Sa de la Tatăl.

Totuși, misiunea Paracletului în lume exprimă voința și lucrarea comună a Dumnezeuirii Treimice. Expresiile folosite de textul evanghelic sunt iarăși caracteristice în acest sens: "Mângâietorul, pe care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl" (Ioan 15, 26), "Eu voi ruga pe Tatăl, și alt Mângâietor vă va da vouă..., Duhul Adevărului" (Ioan 14, 16,17), "Duhul Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl în numele Meu" (Ioan 14,

26). Expresii biblice asemănătoare se referă și la întruparea Cuvântului, la înomenirea lui Hristos: Dumnezeu Tatăl trimite pe Fiul Său în lume și Duhul Sfânt lucrează întruparea "umbrind" pe Fecioara Maria.

2. Provocarea filozofiei

Toate aceste expresii și formulări ale Sfintei Scripturi, referitoare la Dumnezeuul Treimic al Bisericii, nu au legătură cu problemele filozofice, nu au drept obiectiv să răspundă întrebărilor teoretice, nici nu preiau termeni sau sensuri din limbajul filozofiei. Este o simplă consemnare a experienței istorice, a comunității apostolice primare și a tradiției cuvintelor lui Hristos care lămuresc, luminează această experiență.

Tentația exigențelor filozofiei rămâne în toate aspectele vieții elenistice în care se naște și crește Biserica. Există un scandal de netrecut de care se lovește gândirea încercată a grecilor: Dumnezeu, pentru ca să fie Dumnezeu, trebuie să fie o Existență absolută și infinită. Cum se poate, prin urmare, să existe trei Existențe absolute? Fiecare dintre ele, pentru a fi absolută, trebuie să anuleze caracterul absolut al celeilalte - absolutul și multitudinea sunt două noțiuni contradictorii.

Răspunsul cel mai genial și convențional, în același timp, la această întrebare l-a formulat cel dintâi Sabelie, un intelectual roman elenizat, la începutul secolului al III-lea. Pentru Sabelie, Dumnezeuul filozofiei grecești, Existența absolută și nemărginită, este Același cu Dumnezeuul Bisericii. Cele trei Persoane despre care dă mărturie experiența Bisericii nu sunt decât trei fețe, trei moduri diferite de exteriorizare și lucrare a unui Singur Dumnezeu: Concret, Dumnezeu apare și lucrează în Vechiul Testament ca Tată,

în Noul Testament ca Fiu și în viața Bisericii ca Duh Sfânt.

Desigur, răspunsul lui Sabelie nu este o idee originală. El rezumă numai și sistematizează o problemă teologică, cunoscută în epoca aceea în Apus cu numele de **monarhianism**. Monarhianismul (de la cuvântul "monarhia" - monada) încearcă să împace existența treimică a Dumnezeuului creștin cu exigența logică: Dumnezeirea să fie constituită de un singur și unic Principiu transcendent. Încercarea unui astfel de compromis nu a încetat niciodată să caracterizeze gândirea română, care a dat dovadă întotdeauna de o înclinare către raționalism și schematizare - motiv pentru care a și cultivat atât de mult știința dreptului. -

În plus, Sabelie n-a făcut nimic altceva decât să folosească pentru Sfânta Treime cuvântul **prosopon**, cu sensul pe care îl avea în epoca aceea și în limba latină și în limba greacă: cuvântul grecesc **prosopon** - ca și traducerea sa cu latinescul **persona** - însemna exact mască, masca pe care o purtau actorii la teatru.

Bisericile creștine au respins interpretarea lui Sabelie. Reacția a fost deosebit de puternică în Răsărit. Experiența Bisericii și mărturia Sfintei Scripturi certifică diferențierea reală a celor trei Existențe, identitatea existențială distinctă a fiecăreia dintre Ele.

Aceste Existențe dialoghează între ele și una se referă la cealaltă delimitându-se cu claritate pe sine, "ipostasul" său, adică entitatea sa reală. Teoria "măștilor", a fețelor, anula atât sensul foarte clar al cuvintelor Mântuitorului Hristos din Evanghelii, cât și raportarea vitală a Bisericii la Persoana Tatălui, la Persoana Fiului și la Persoana Mângâietorului, a Duhului Sfânt.

Deși a fost respins de Biserică, sabelianismul a continuat să se răspândească și să câștige adepți. Avea calitatea de a satisface cu ușurință logica umană, deoarece oferea o interpretare schematică, simplificată, despre cum Dumnezeu Bisericii este Unul și Treimic în același timp.

La sfârșitul secolului al III-lea, sabelianismul s-a răspândit în Libia și tulburările pe care le-a provocat au determinat intervenția teologilor și clericilor din Alexandria vecină. De data aceasta, în discuție au fost folosiți toți termenii filozofiei grecești. Alexandrinii vorbeau despre o **Ființă** (*οὐσία*) a lui Dumnezeu și trei **Ipostasuri** (*υποστάσεις*): al Tatălui, al Fiului și al Duhului, în timp ce apusenii insistau asupra unui singur **Ipostas** al lui Dumnezeu și trei **Persoane** ale revelației Sale istorice. În această formulare a apusenilor, alexandrinii considerau că persistă încă erezia lui Sabelie, iar apusenii se temeau că în formularea alexandrinilor există pericolul politeismului (trei dumnezei).

În cazul acestor discuții, la începutul secolului al V-lea s-a născut **arianismul**, care a cutremurat câteva decenii imperiul roman. Arie era preot în Alexandria și un entuziast adversar al lui Sabelie. Din dorința de a apăra existența reală a celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, dar în același timp de a rămâne consecvent exigențelor gândirii filozofice, a început să învețe că trebuie să distingem nu numai Ipostasuri diferite, dar și diferite Ființe în cazul Persoanelor Revelației dumnezeiești .

Acesta spune, prin urmare, că Fiul nu este **de aceeași ființă** cu Tatăl, ci de o ființă diferită, și anume "creată" - a fost creat de către Dumnezeu înainte de orice altă creatură. Astfel, în timp ce combătea sabelianismul, Arie cădea în aceeași capcană a exigențelor gândirii raționaliste, acceptând o singură Ființă Dumnezeiască și coborând pe Fiul în rândul "făpturilor", al creaturilor.

Nu vom insista mai mult asupra datelor istorice. Cele la care ne-am referit până aici ne sunt necesare pentru a arăta necesitatea istorică care a determinat Biserica să interpreteze și să exprime experiența Dumnezeului Treimic prin limbajul filozofic. Deoarece, într-adevăr, Părinții greci ai Bisericii au reușit în cele din urmă să dea această interpretare fără să încalce cu nimic certitudinea dobândită de către Biserică

din experiența istorică, dar și fără să respingă ajutorul filozofiei grecești, în special cel al limbajului - al terminologiei - și al metodei. Corifeii ai acestei extraordinare reușite trebuie considerați neapărat cei trei mari capadocieni: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazians și Sfântul Grigorie de Nyssa. Va trebui să recunoaștem, însă, ca predecesori ai părinților capadocieni pe Sfinții Ignatie de Antiohia, Irineu de Lugdunum și Atanasie al Alexandriei. Continuator și creator al unei sinteze filozofice mai depline poate fi socotit Sfântul Maxim Mărturisitorul, a cărui operă a fost pregătită de Leontie de Bizanț și Teodor Raithul, în timp ce Sfinții Ioan Damaschin și Fotie cel Mare o duc la o sistematizare desăvârșită. În sfârșit, totul va conduce la ultima mare înflorire a teologiei grecești, în secolul al XIV-lea, datorată Sfinților Grigorie Palama, Nil Ascetul și Nicolae Cabasila.

3. Limbajul ca "trup" al adevărului

Sinoadele ecumenice au adoptat învățătura Părinților greci și au consacrat-o ca definiție-delimitare a adevărului Bisericii. Iar conștiința credincioșilor a recunoscut în persoanele lor o lucrare asemănătoare cu cea a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Așa cum aceea a oferit trupul său pentru întruparea istorică a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, tot așa Părinții Bisericii au oferit extraordinarele lor daruri intelectuale, cu sfințenia și puritatea criteriilor, pentru ca adevărul revelației lui Dumnezeu să dobândească un "trup istoric", cel al limbajului uman.

Aici va fi însă necesară încă o digresiune. De ce oare Părinții Bisericii au preluat limbajul filozofiei grecești? Nu îngreuiau astfel exprimarea și formularea adevărului Evangheliilor, nu-l făceau inaccesibil oamenilor simpli?

Aceste întrebări se nasc astăzi, când filozofia și limbajul filozofiei constituie obiectul preocupării a puțini oameni, cu studii speciale și cu interese academice, cum obișnuim să spunem. Acest lucru nu se întâmpla însă și în timpul Părinților. S-ar putea susține că în lumea greacă, din antichitatea clasică și până în perioada bizantină, problemele de filozofie interesau pătri largi ale poporului și provocau dezbateri între reprezentanții tuturor nivelurilor culturale și claselor sociale. Întreaga civilizație a grecilor în perioada precreștină, dar și în cea creștină, se fundamenta pe prioritatea absolută și pe căutarea **adevărului**. Astăzi trăim într-o civilizație care dă prioritate **utilului** și nu **adevărului**, de aceea interesul tuturor păturilor sociale este câștigat de politică și nu de filozofie. Așa se face că ne este greu să înțelegem cum era posibil în epoca Părinților ca oamenii simpli să discute în stradă, în magazine despre **deoființimea** și **treimea** ipostasurilor lui Dumnezeu sau despre diferențe dintre **Ființă** și **Ipostas**. Aceași mirare ar fi fost și pentru un bizantin să audă discutând astăzi un muncitor marxist "ortodox" cu un coleg al său troțkist sau maoist despre noțiuni ca "supravaloare" sau "acumulare de capital".

Vom încerca acum să expunem învățătura tradiției creștine (învățătura Părinților și hotărârile Sinoadelor) despre Dumnezeu Cel în Treime într-un limbaj cât se poate de simplu și accesibil omului de astăzi.

4. Ființă și ipostas

Dumnezeul experienței bisericești este **Unul** și **Treimic**. Pentru înțelegerea adevărului Dumnezeului Cel **Unul**, Biserica folosește noțiunea filozofică de "o singură ființă". Iar pentru a defini treimea lui Dumnezeu, folosește noțiunea de trei **Ipostasuri** sau **Persoane**. Astfel, pentru Biserică,

Dumnezeu este **deoființă** - *ομοουσιος* și **întreit în persoane** - *τρικονποστατος* (în trei Ipostasuri sau Persoane).

Folosim abuziv noțiunea de **ființă**, deoarece acest cuvânt indică faptul **participării** la **a fi** - cuvântul "ființă" provine de la femininul participiului verbului **a fi**. În cazul lui Dumnezeu însă, nu putem să vorbim de **participare** la **a fi**, la existență, ci de **a Fi** prin excelență, de plinătatea oricărei posibilități de existență și viață. De aceea și formula apofatică **ființă mai presus de ființă** (*υπερουσιος ουσια*), pe care o folosesc des Sfinții Părinți, este mai aproape de exprimarea adevărului despre Dumnezeuul Bisericii.

Totuși, distincția între **Ființă** și **Ipostasurile Ființei** ajută Biserica să definească și să descrie experiența revelației lui Dumnezeu. Înțelegem oarecum mai bine ce vrea să însemne această distincție dacă ne gândim că și omul, creat "după chipul" lui Dumnezeu, este de asemenea **o ființă** (deoființă - *ομοουσιος*) și **o mulțime de ipostasuri** sau persoane (*μυρινποστατος*).

Deducem deoființimea din ansamblul trăsăturilor specifice care definesc pe toți oamenii: fiecare om are vorbire, gândire, voință, judecată, imaginație, memorie etc. Toți oamenii participă prin aceste moduri, care sunt comune tuturor, la existență, la **a fi** - avem o **ființă** comună. Dar fiecare realizare în parte (ipostas) a acestei ființe, adică fie care om în parte, întrupează toate trăsăturile caracteristice comune ale ființei într-un mod unic, diferit și irepetabil: vorbește, gândește, judecă își imaginează într-un mod absolut altul (diferit de oricare alt om) - fiecare existență umană posedă o **alteritate** absolută.

Vorbim deci de o ființă care însă, atât în cazul lui Dumnezeu cât și în cel al omului, nu există separat de persoanele concrete care o fac existentă. Persoanele ipostasiază ființa, îi dau ipostas, adică existență reală și concretă. Ființa există numai în persoane, persoanele sunt modul de existență al ființei.

Acest lucru nu înseamnă, iarăși, că ființa este o noțiune abstractă (noțiunea de Dumnezeu sau de omenitate) care se formează numai în mintea omului ca o sinteză a însușirilor și trăsăturilor caracteristice comune. Spuneam că ființa nu există decât întrupată în persoane concrete, dar - în special în cazul omului - persoane concrete, noi toți experimentăm la modul foarte real diferențierea aceasta dintre ipostasul nostru personal și ființa sau natura (*φύσις*) noastră (cei doi termeni: *οὐσία* și *φύσις* - ființă și natură - sunt folosiți de obicei cu același sens). Simțim adeseori că există în noi două dorințe, două voințe, două nevoi care cer împlinirea lor. O dorință, o voință, o nevoie exprimă alegerea noastră, preferința noastră personală liberă, în timp ce cealaltă este o pornire naturală (tendență sau înclinație) care se opune celei dintâi, apare ca o exigență impersonală - instinctivă, cum spuneam - care nu mai lasă loc pentru gândire, apreciere sau hotărâre liberă. Această scindare este semnalată de Sfântul Apostol Pavel atunci când scrie romanilor: "Dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele... Căci nu săvârșesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc... Căci a voi se află în mine" (Romani 7, 15,23).

În următoarele pagini ale acestei cărți vom vorbi mai pe larg despre această "răzvrătire" a naturii umane împotriva libertății persoanei - această pornire a naturii umane de a exista, de a subzista și de a se perpetua prin sine, numai ca natură, nu și ca alteritate și libertate personală. Vom vedea că această scindare dintre natură și persoană constituie eșecul (*αμαρτία* - păcatul) existenței umane, având drept consecință ultimă moartea. Deocamdată ne interesează adevărul naturii sau ființei, pe care îl studiem în cazul omului ca experiență existențială a opoziției față de libertatea persoanei. În cazul lui Dumnezeu însă, nu avem nici un element pentru a studia Ființa Lui; credem numai că aici nu există opoziție între Natură și Persoană, din moment ce nu există eșecul și moartea. Îndrăznim să spunem (întotdeauna

relativ, cu posibilitățile limitate ale limbajului omenesc) că plinătatea existențială a Ființei dumnezeiești este în deplină armonie cu libertatea Persoanelor dumnezeiești, de aceea este comună și voința dumnezeiască, și lucrarea, și unitatea de viață indestructibilă a Sfintei Treimi. Unitate și a naturii și a libertății - a libertății care unifică natura în viață de dragoste - dragostea constituie existența (**a fi**) Dumnezeirii. Dar ce este exact Ființa Dumnezeirii, pe care o ipostaziază cele trei Persoane, nu este posibil să cunoaștem. Depășește nu numai posibilitățile limbajului nostru, ci și capacitatea noastră de percepere și limitele experienței noastre. De aceea vorbim despre taina cea mai presus de înțelegere a Dumnezeirii și despre adevărul de nepătruns al Ființei dumnezeiești.

5. Persoana

Nu știm ce este Dumnezeu în Ființa Sa; cunoaștem însă **modul Său de existență**. Dumnezeu este o existență **personală**, trei existențe personale concrete. Biserica a făcut experiența alterității lor personale. Aici trebuie să ne oprim puțin. Ce este exact o existență **personală**? Ce înseamnă **persoană**? Definirea pare dificilă, poate chiar imposibilă, în cele din urmă. Chiar și în cazul omului, în care individualitatea corporală îi face concretă și accesibilă "personalitatea", elementele **personale** ale existenței umane, pare aproape imposibil să arătăm cu obiectivitate ce este ceea ce **constituie** personalitatea - ceea ce dă caracter **personal** existenței.

Desigur, există un răspuns care se dă de obicei la aceste întrebări: toți înțelegem că ceea ce diferențiază existența personală de orice altă formă de existență este **conștiința de sine și alteritatea**. Conștiința de sine numim cunoașterea faptului că existăm, certitudinea faptului că exist și că eu

sunt cel care există, o ființă cu identitate, identitate care mă diferențiază de altă ființă. Această diferențiere este o **alteritate** absolută, caracterul unic, cu totul diferit și irepetabil care defîncște existența mea.

Totuși, conștiința propriei existențe, eul, identitatea, conștiința alterității absolute nu sunt pur și simplu produse ale gândirii, rezultatul vreunei funcții a creierului pe care o numim de obicei inteligență. Conștiința de sine este ceva mult mai mult decât o certitudine intelectuală; are "straturi" pe care astăzi le cercetează o întreagă știință, psihologia adâncurilor, care le numește subconștient, inconștient, eu, supraeu. Psihologia adâncurilor încearcă în nenumărate feluri să determine acest insesizabil și nedefinibil care **este** în cele din urmă omul, dincolo de funcțiile sale fizice (trupești), reacțiile biochimice și excitațiile celulare sau oricare alte explicații obiective.

Prin intermediul analizelor viselor, asociațiilor de idei, automatismelor comportamentului, recurgerea la experimentele vârstei copilăriei, la relațiile primare cu mediul familial, psihologia adâncurilor încearcă să distingă modul de formare și de maturizare a eului - și acest mod (atât al formării, cât și al maturizării eului) nu este altul decât cel al relației, al raportului. Ceea ce-l **constituie** pe om este tocmai posibilitatea de a se afla **față în față** cu cineva sau ceva, să aibă fața spre cineva sau ceva (*οψιν-προς*), să fie **prosopon-persoană** (prepoziția *προς*, împreună cu genitivul *ωπος* al substantivului *ωψ*, care înseamnă privire, vedere, formează cuvântul compus pros-opon). Să poată spune eu adresându-se unui **tu**, să dialogheze, să comunice. Persoana nu este o monadă aritmetică, elementul unei sume, o entitate în sine. Ea este numai ca și conștiință a alterității sale, prin urmare numai **față de** o altă existență, numai în relație.

De aceea, numai relația directă, întâlnirea sau dialogul pot să ne facă cunoscută o persoană. Nici o informație obiectivă nu este posibil să epuizeze unicitatea persoanei,

să ne facă cunoscută persoana. Oricât de multe și amănunțite descrieri am oferi, oricât de mult am insista asupra nuanțelor, trăsăturilor și însușirilor caracteristice (trăsături fizionomice, însușiri ale sufletului, caracter etc.), determinările noastre vor corespunde în mod necesar mai multor persoane, deoarece este imposibil ca prin formulările obiective ale limbajului nostru de fiecare zi să semnalăm caracterul unic și distinct al unei persoane. De aceea, trebuie să studiem în mod special funcția **numelui** - singurul în măsură, dincolo de concepte și determinări, să consemneze unicitatea, să exprime și să arate o persoană.

6. Experiența relației

Dacă prin intermediul tuturor acestor descrieri și analize este schițată, descrisă într-un fel experiența accesului la adevărul persoanei, atunci putem spune că exact această experiență o face Biserica în întâlnirea și relația ei cu Ipostasurile Dumnezeirii. Am văzut că, pentru început, caracterul personal al Dumnezeirii este adevărat de experiența părinților lui Israel. Aceștia Îl întâlnesc "față către față", vorbesc cu El "unul către celălalt". Dumnezeu lui Israel este Dumnezeu Cel adevărat, adică Cel cu adevărat existent, Dumnezeu Cel viu, pentru că este Dumnezeu **relației**, al imediatului (vecinătății) personal. Tot ceea ce este dincolo de posibilitatea relației este și inexistent, chiar dacă este certificat de rațiunea umană. Pe muntele Horeb, Moise Îi cere lui Dumnezeu să descopere El Însuși poporului identitatea Sa personală, descoperindu-Și Numele Său (Ieșire 3, 13,14). "Eu Sunt Cel ce Sunt" - răspunde Dumnezeu, și Moise spune poporului că îl trimite **Iahve** (adică "Cel ce Sunt") și cheamă pe israeliți să se închine "Celui ce Este". Numele dumnezeiesc nu este un substantiv care L-ar fi

așezat pe Dumnezeu între celelalte ființe, și nici un adjectiv care I-ar fi indicat vreo trăsătură caracteristică. Este un verb, este eco-ul, pe buzele oamenilor, al Cuvântului cu care Dumnezeu Se autodefinește ca existent, ca singurul prin excelență existent.

Dumnezeu Se autodefinește ca existent în cadrul unei **relații** cu poporul Său - descoperirea Numelui Său ca "Cel ce este" este o relație-testament cu poporul lui Israel. Pentru israeliți, Dumnezeu nu este obligat de Ființa Lui să fie existent; existența Lui nu este o necesitate logică. Este existent deoarece este credincios relației-testament pe care o are cu poporul Său; existența Sa este adevărată de relația-fidelitate, adică de imediatul personal al revelației Sale și de intervențiile Sale în istoria lui Israel.

7. Revelația vieții

În Noul Testament, această descoperire se întregeste: Dumnezeu este cu adevărat existent, deoarece este **Tatăl**, este Dumnezeu personal - personal nu numai față de om, ci chiar în Ființa Sa, față de Fiul Său și de Duhul Său. Tot ceea ce Îl privește pe Dumnezeu izvorăște din această relație de paternitate, de filiație și purcedere, din adevărul **Persoanelor** care presupun această relație - și nu din consecințele logice ale noțiunii de Dumnezeu, nu din însușirile necesare și obligatorii ale ființei Dumnezeu.

Isus, arătându-Se pe Sine ca Fiu al lui Dumnezeu, ne descoperă că **Tatăl** este numele care exprimă în modul cel mai profund ipostasul lui Dumnezeu, ceea ce este cu adevărat Dumnezeu: El este prin excelență Născătorul și Dătătorul de viață, posibilitatea inițială a unei relații care **ipostasiază** pe **a Fi.** În Sfintele Evanghelii, Hristos ne descoperă că paternitatea lui Dumnezeu are, întâi de toate, un caracter

unic: corespunde Fiului Celui **Unul Născut** (*μονογενής*), care este "Cel iubit" (Matei 3, 17), Cel întru care a binevoit Tatăl (Luca 3, 22), Cel pe care L-a iubit mai înainte de facerea lumii (Ioan 17, 24). Iubirea este adevărarea prin excelență a libertății, descoperirea prin excelență a existenței **personale**, a existenței care este liberă de orice predeterminare a ființei sau naturii.

Dumnezeu-Tatăl "naște" pe Dumnezeu-Fiul, Cel Unul Născut, ceea ce înseamnă că Persoana Tatălui ipostasiază Ființa Sa (Dumnezeirea) în relația iubitoare cu Fiul. Unitatea Ființei dumnezeiești (Dumnezeu Unul) nu constituie o necesitate logică, ci o unitate a libertății și a iubirii. Este unitate a voințelor (Ioan 5, 30) și a lucrărilor (Ioan 5, 17,20) Tatălui și Fiului, coexistența Lor reciprocă (Ioan 10, 38; 14, 10; 17, 21) relația strânsă reciprocă de cunoaștere și de iubire (Ioan 12, 28; 13, 31; 17, 4).

Totuși, caracterul unic al paternității lui Dumnezeu nu se epuizează în relația cu Fiul; această relație nu este o polarizare a vieții în două părți ce se întrepătrund reciproc. Unitatea Tatălui cu Fiul este în întregime dătătoare de viață, este "viața cea adevărată" și plinătatea vieții, deoarece Tatăl este Cel care, de asemenea, Îl purcede pe Duhul Sfânt. Printr-o schemă ipotetică a logicii noastre umane, am putea spune că: fără nașterea Fiului, Dumnezeu ar fi fost o Monadă transcendentă, iar fără purcederea Duhului Sfânt ar fi o persoană "ascunsă" într-o relație strict particulară, relație fără nici o legătură cu tot ceea ce nu este Dumnezeu, relație care definește numai cauza vieții, fără să constituie **modul** de viață.

Spunem acest lucru nu pentru a impune adevărului despre Dumnezeu o formă a logicii noastre, ci pentru a exprima experiența istorică a revelației: Duhul Sfânt lucrează în Istorie arătarea Cuvântului lui Dumnezeu și întruparea Persoanei Cuvântului și întemeierea Trupului Cuvântului (care este Biserica). Și toate acestea, totdeauna, ca evenimente

ce dau viață creatului și se raportează în cele din urmă la Persoana Tatălui, al cărui chip și descoperire este Fiul și Cuvântul. În descoperirea Sa prin Cuvântul în Creație și în Istoric și în textele Sfintei Scripturi, Dumnezeu este adevărit ca Tată al oricărei existențe personale care va accepta **adopția**: adică va accepta să realizeze cu Dumnezeu aceeași relație de viață pe care o are Fiul cu Tatăl. Dar relația de filiație este lucrare a Duhului; purcederea Sa de la Tatăl face ca filiația să fie relația dătătoare de viață pentru orice existență. Este "Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte!" Acest Duh mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu..., împreună moștenitori cu Hristos (Rom. 8, 15,17).

8. Principiul dătător de viață

Trecând de la nivelul lucrării la nivelul existenței, Biserica înțelege textele Sfintei Scripturi ca mărturie și ca descoperire a **modului** în care nu numai că lucrează, ci și **este** (există) Dumnezeu. Am spus mai înainte că cei dintâi Părinți capadocieni realizează, prin teologia lor, o demarcație radicală în întreaga istorie a filozofiei. Dar această nouă **sinteză** filozofică greacă pe care o reușesc Sfinții Părinți este înainte de orice un comentariu al textelor biblice, în deplină fidelitate și față de duhul, și față de litera lor.

În ce constă demarcația radicală de care vorbim? Într-o singură propoziție, am spune: în identificarea **ipostasului** cu **persoana**. Pentru Părinți, persoana este ipostasul lui **a Fi**, existența personală face realitate pe **a Fi**. Pentru prima dată în istoria umană, **a Fi**, existența, în general, nu este considerată nici ceva dat, nici supusă unei rațiuni (logos) sau **mod** de realizare (ipostas) predeterminate - existentul nu este predeterminat în ipostasul său de **ființa** sa dată.

Un simplu exemplu ne va arăta cum funcționa vechea gândire greacă referitor la tema aceasta și cum a continuat să funcționeze filozofia în Occident, în cele mai multe cazuri.

Când vreau să construiesc o ghilotină de tăiat hârtie în tipografie, trebuie mai întâi să concep cu mintea mea **conceptul** de ghilotină pentru hârtie, ansamblul însușirilor și caracteristicilor ei, adică **ființa** (natura) sa dată. Precede natura "ghilotina de hârtie" și urmează construirea mașinii concrete - construirea **ipostasiază** (dă ipostas, face existență concretă) natura dată a ghilotinei de hârtie.

Dacă extindem exemplul, va trebui să acceptăm că fiecare lucru existent este ipostasul (realizarea) unei naturi (ființe) universale. Aceasta precede și determină **modul** și **logosul** (rațiunea) specificității a tot ceea ce există în parte. Și Dumnezeu, deci, dacă este cu adevărat existent, este și acesta ipostas al unei ființe date - ipostasul său realizează (ipostasiază) **modul** dat și **logosul** ființei sale.

Cu alte cuvinte: ceea ce există **înainte** de existența concretă (posibilitatea existenței, posibilitatea lui **a Fi**) este o necesitate **logică**, adică **rațiuni** (logoi) date sau **moduri** sau **esențe** sau **idei** cărora li se supune realizarea (ipostasierea) fiecărei existențe concrete, chiar și a lui Dumnezeu Însuși. Platon a vorbit foarte concret despre o "lume a ideilor-esențe" care conține "modelele" logice ale fiecărei existențe și preexistă chiar și lui Dumnezeu.

Biserica, prin învățătura Sfinților Părinți, respinge categoric această teorie. Nu este **ființa** (*οὐσία*) cea care precede și determină existența ci **persoana** este aceea care constituie posibilitatea inițială a existenței, posibilitatea inițială a lui **a Fi**. Persoana precede ca și conștiință de sine cu alteritate absolută, adică bucurându-se de libertate absolută față de orice necesitate, de orice determinare care ar putea veni de la rațiune, mod sau esență.

Pentru Biserică, posibilitatea inițială a existenței, izvor și cauză a lui **a Fi** este Dumnezeu personal. Dumnezeu nu

este mai întâi o Esență (*Ousia*) dată, care în continuare există ca Persoană. Ci este mai întâi o Persoană care, absolut liber de orice necesitate și de orice determinare, ipostasiază (face ipostas) **Ființa** Sa, pe a **Fi** al Său, naște din veci pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt. Persoana lui Dumnezeu-Tatăl precede și determină Ființa Sa, nu este determinat de Aceasta. Dumnezeu nu este obligat de Ființa Sa să fie Dumnezeu, nu este supus necesității existenței Sale. Dumnezeu există pentru că este **Tată**: Cel care își certifică liber voința Sa de a exista, născând pe Fiul și purcezând pe Duhul Sfânt. Există deoarece iubește și iubirea este numai fapt de libertate. Liber și din dragoste, Tatăl (în afară de timp și iubind) ipostasiază existența Sa, pe a **Fi** al Său în **Treime de Persoane**, constituie **logosul (rațiunea)-modul** Existenței Sale ca și comuniune de libertate și iubire personală.

9. Libertate și iubire

Consecințele acestui adevăr sunt capitale. Începutul, cauza, sursa, punctul de plecare al existenței nu este vreo necesitate logică impersonală, nici preexistența inexplicabilă a unei Ființe dumnezeiești și nici elanul orb al unei Naturi absolute și nedeterminate. Este libertatea unei Persoane care realizează existența pentru că iubește. Dincolo de aceasta, însușirile pe care le atribuim lui Dumnezeu, în măsura posibilităților limbajului nostru logic, nu trebuie să fie considerate trăsături caracteristice care sunt impuse existenței dumnezeiești de Ființa sau Natura Sa, ci consecințe ale modului de existență **personală**.

Astfel, Dumnezeu este necreat nu pentru că Ființa Sa trebuie să fie necreată, ci pentru că este "Persoană adevărată", un Eu care are conștiință de sine existențială liberă de orice

predeterminare, prin urmare liberă și de orice proveniență, creație sau emanare. Este **atemporal**, fără de început și veșnic, tocmai pentru că Existența Sa **personală** constituie începutul și scopul Său de a Fi - nu tinde să fie ceea ce prescrie natura Sa, așa încât tendința și elanul existenței Sale spre scopul real al existenței Sale să constituie o durată de timp. Este **infini**t și **nemărginit**, "dincolo de orice loc", deoarece modul Său de existență **personală** este comuniunea nespațială de iubire. Există ca iubire, nu ca individualitate autonomă, de aceea nu se plasează niciodată în antiteză pentru a crea distanță și, prin urmare, mărimi măsurabile - existența Persoanei lui Dumnezeu este o apropiere fără spațiu, fără dincolo, fără limită sau mărime.

Sfânta Scriptură ne asigură că "Dumnezeu este iubire" (1 Ioan 4, 16). Nu ne spune că Dumnezeu **are** iubire, că iubirea este o calitate, o însușire a lui Dumnezeu. Ne adeverește că ceea ce **este** Dumnezeu este iubirea, că Dumnezeu **este** ca iubire, că **modul** în care **este** Dumnezeu este iubirea. Dumnezeu este Treime de Persoane și această Treime este Monadă de viață, deoarece viața Ipostasurilor lui Dumnezeu nu este o simplă supraviețuire, un fapt pasiv de menținere în existență, ci o realizare dinamică a iubirii, o unitate indestructibilă de iubire. Fiecare Persoană există nu pentru sine, ci există oferindu-se comuniunii de iubire cu celelalte Persoane. Viața Persoanelor este o "compenetrare reciprocă" (*αλληλοπεριχωρησις*) de viață, ceea ce înseamnă că viața uneia devine viață a celeilalte, Existența lor izvorăște din realizarea vieții ca și comuniune, din viața care se identifică cu dăruirea de sine, cu iubirea.

Dacă Dumnezeu este Existența și viața cea adevărată, cauza și sursa și punctul de plecare al lui **a Fi**, atunci în nici un caz **a Fi**, existența și viața nu pot fi despărțite de dinamica iubirii. Dacă **modul** în care **este** Dumnezeu este iubirea și din acest **mod** de existență izvorăște orice posibilitate și expresie de viață, atunci pentru a se realiza

viața, aceasta trebuie să funcționeze ca iubire. Dacă nu va funcționa ca iubire, atunci existența nu mai constituie viața. Această eventualitate ține de libertatea persoanei, din moment ce numai persoana și numai ca produs al libertății poate realiza viața ca iubire. Dacă libertatea ipostasurilor personale vrea să realizeze existența nu ca **mod** de viață, nu ca mod al plinătății triadice de viață, ci ca un mod diferit de cel care constituie viața, atunci existența însăși nu mai reușește să-și atingă finalitatea sa care este viața, eșuează în ceea ce privește realizarea scopului pentru care există. Atunci apare moartea ca și consecință ultimă a libertății răzvrătite.

Adevărul Dumnezeuului treimic al Bisericii nu este un adevăr "religios" oarecare, un răspuns mai bun sau mai puțin bun din toate câte există referitoare la Dumnezeu. Adevărul Dumnezeuului Treimic este răspunsul Bisericii care privește viața și moartea, este luminarea tainei existenței, descoperirea posibilității vieții celei adevărate, libere de timp și de stricăciune.

VI

LUMEA

1. Concepția științifică despre lume

Pentru omul care refuză sau neagă întrebările metafizice, care nu crede în experiența descoperirii personale a lui Dumnezeu, lumea, realitatea materială, devine cel mai adesea refugiu sau alibi pentru evitarea întrebărilor despre Dumnezeu. Sunt invocate certitudinile fizicii pentru a dovedi că propunerile metafizicii sunt incerte și nedemne de crezare. Se recurge la măsurătorile **cantitative** pentru a evita dificultatea provocărilor calitative care adevăresc viața.

Desigur, cunoașterea realității fizice pare să fie obiectivă, direct verificabilă, accesibilă oricărei minți luate în parte. Datele fizicii sunt sensibile, palpabile, pot fi măsurate, pot fi transformate în relații matematice și explicate logic. Experiența istorică, mai ales în ultimile două secole, a demonstrat că mintea omenească poate să supună realitatea fizică: să descifreze tainele ei, să determine forțele naturii să slujească nevoile și dorințele omului. Să ofere vieții omului comoditatea, bunăstarea, plăcerea.

Așa s-a ajuns în zilele noastre la mitificarea cunoașterii eficiente, a "științei" prin excelență. Cine neagă astăzi că, prin mijlocirea științei, omul cercetează cosmosul infinit și, în același timp, cea mai mică particulă a materiei? Prin puterea științei au fost aproape desființate distanțele pe planeta noastră, s-au îpușinat bolile, a crescut durata medie de viață. Așadar, omul poate foarte ușor, mândrindu-se, să creadă că ceea ce altădată încerca în zadar să realizeze cu

ajutorul rugăciunilor către Dumnezeu, astăzi reușește grație științei. Și dacă nu a ajuns încă să soluționeze toate problemele sale, este sigur că, în ritmul pe care îl are progresul științific astăzi, le va rezolva foarte curând. Jurnaliști cu imaginație bogată cultivă unor cititori încă și mai naivi ca ei, în publicațiile lor de popularizare, această certitudine, transferând pe umerii atotputernicei științe orice problemă și orice întrebare fără răspuns a omului. Cu o sumă mare de bani, în America "poți" să-ți asiguri de pe acum chiar și abolirea definitivă a morții pe care o va reuși "știința" peste câțva timp, păstrându-te între timp congelat, gata de a reveni la viață! Mitul "științei", această nouă zeitate impersonală, este astăzi, fără nici o îndoială, opiul responsabil de insensibilitatea metafizică a unor mase mari de oameni.

Pentru a fi, totuși, mai exacti, trebuie să mărturisim că supradimensionarea posibilităților științei și tendința de a căuta suportul ateismului în domeniul fizicii au fost simptome care au apărut mai ales în secolul trecut. Astăzi, aceste simptome supraviețuiesc nu atât în laboratoarele științifice, cât la nivelul imaginației ignoranților, care sunt și exploatați de diferite cercuri interesate de câștiguri materiale, cultivând pe mai departe mitul atotputerniciei și al posibilităților taumaturgice ale "științei".

În secolul nostru, tocmai progresul științelor a venit în sprijinul luminării tainei lumii care ne înconjoară, dând răspunsuri la întrebări care au rămas secole de-a rândul fără de răspuns, dar tot acesta a demonstrat caracterul relativ al cunoașterii noastre, pozitivitatea foarte fragilă a științelor "pozitive".

Nu este aici locul să analizăm exhaustiv această constatare. Să ne amintim numai că noile concluzii științifice, care au venit la lumină în secolul nostru, ne cer să abdicăm de la certitudinea cunoașterii pe care ne-o asigură simțurile noastre sau construcțiile noastre logice. Această certitudine a fost exprimată în principal prin geometria lui Euclid și fizica lui

Newton. Ambele s-au dovedit a fi posibilități limitate și insuficiente pentru explicarea realității lumii acesteia. Sunt, desigur, foarte utile pentru a explica experiența limitată pe care o facem prin simțurile noastre. Dar nu sunt valabile nici în domeniul infinitului mare, nici al infinitului mic.

Relativitatea cunoașterii noastre științifice raportată la adevărul lumii a demonstrat-o pentru prima dată cu claritate Albert Einstein. Cele două **teorii ale relativității** (specială și generală) au arătat că observarea științifică nu poate conduce decât la concluzii relative, deoarece aceste concluzii sunt întotdeauna dependente de poziția și de mișcarea cercetătorului.

În același timp, **principiul nedeterminării** al lui Werner Heisenberg a exclus previziunea definitivă (prin urmare, orice eventualitate de determinism) în spațiul microfizicii și a legat rezultatul observării științifice nu numai de factorul "observator", ci și de evenimentul însuși de observat, adică de fiecare relație dintre observator și observat. Paralel cu aceasta, analiza fenomenelor radiației termice făcută de Max Planck și teoria cuantelor a lui Niels Bohr au arătat că comportamentul luminii se identifică cu compoziția sau structura atomului materiei, adică cu **modul** în care cea mai mică cantitate de energie se oferă spre observație observatorului.

Prezentându-se uneori în **modul corpuscular** și alteori în **modul ondulator**, ca undă, cea mai mică particulă a materiei sau a luminii este un transfer de energie. Acest lucru înseamnă că ipostasul însuși al materiei este energia, că materia conține în sine însușirile constitutive ale luminii, că lumina este materia ideală.

2. Alcătuirea "logică" a materiei

Secole întregi filozofia s-a oprit la întrebarea: Ce este materia? O soluție facilă era de a se ocoli întrebarea și a se considera materia având un sens în sine și existând dintotdeauna, sau să se spună că a fost creată de Dumnezeu, fără să se explice cum a rezultat materialul din nematerial, cum din nestricăcios și atemporal s-a ajuns la stricăcios și temporal. În ambele cazuri (atât în cel al existenței de sine cât și cel al creației ei de către Dumnezeu), materia a rămas la fel de neexplicată. A fost cu adevărat tragic să urmărești disputele dintre materialişti și idealişti (dispute care au fost plătite uneori cu mult sânge), din moment ce ambele tabere susțineau o poziție metafizică la fel de arbitrară, dându-i numai nume diferit.

Înainte de a ajunge la explicațiile fizicii din zilele noastre, singura propunere de explicare a **alcătuirii** materiei din întreaga istorie a filozofiei a fost formulată de către Părinții greci ai Bisericii. Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul au înțeles materia ca pe un fapt energetic, au văzut alcătuirea materiei ca provenind din **contribuția** și unitatea de "calități logice".

Lumea în întregimea ei și până în cel mai mic element component al ei este **logos** lucrător (vezi expresia "rațiune plasticizată" a Părintelui D. Stăniloae - n. tr.), cuvânt pus în lucrare, energie creatoare personală a lui Dumnezeu. Conform cu relatarea din Geneză, Dumnezeu a creat toate numai cu cuvântul Său: "A zis și s-a făcut". Cuvântul lui Dumnezeu nu se trece, ci se ipostaziază în eveniment lucrător, "devenind de îndată natură". Așa cum cuvântul omenesc al unui poet constituie o nouă realitate, care este poezia, dincolo de acesta, dar în același timp rezultat și manifestare ale cuvântului său, la fel și Cuvântul lui Dumnezeu lucrează dinamic la întemeierea și formarea creației.

Insistând asupra imaginii, putem spune: poezia poetului este punerea împreună și unirea cuvintelor. Pentru a exista o poezie nu este suficientă o simplă alăturare de cuvinte, ci compunerea lor, sinteza, construcția lor, alcătuirea lor. Această așezare împreună a cuvintelor care constituie poezia este o realitate nouă, având altă "ființă" decât "ființa" poetului, dar întotdeauna revelatoare, a cuvântului alterității sale personale și neîntrerupt creatoare de noi realități de viață: o poezie este cuvânt care lucrează și este pus în lucrare în mod dinamic în timp. Fiecare lectură a sa este și o nouă creație la nivelul trăirii, este o nouă relație logică, punct de plecare pentru noi motivații creatoare.

Nimic din ceea ce constituie un corp material nu este în fond corporal, spune Sfântul Grigorie de Nyssa; nici forma, nici culoarea, nici greutatea, nici densitatea, nici cantitatea, nici dimensiunile, nici umiditatea sau lipsa de umiditate, nici gradul de căldură sau de răceală interioară. Toate acestea sunt "rațiuni" (*λογoi*) care atunci când sunt așezate împreună formează o anume unitate, devin materie. În limbajul fizicii de astăzi vom repeta constatarea Sfântului Grigorie de Nyssa folosind numai o terminologie diferită: ne vom referi la anume frecvențe de unde, la câmpuri electromagnetice, la radiație termică, la raporturi de sarcini, adică la măsurători de energie, la rațiuni care determină un eveniment pus în lucrare, actualizat, care este materie. Modul de a spune astăzi ce este materia este cel al limbajului matematic, adică punerea însușirilor materiei în relații logice și a determinațiilor calitative în raporturi (**ana-logii**) de mărimi. Cercetând alcătuirea materiei, fizica contemporană nu va descrie o anume entitate, ci va semnala stări energetice care sunt puse în evidență de demersul experimental. Diferitele variante ale materiei se rezumă la diferențierea categoriilor de atomi ai materiei, iar atomii variază în funcție de încărcătura lor energetică, pozitivă sau negativă; ele sunt adică manifestări ale unuia și aceluiași fapt: energia.

Fie că vorbim în limbajul Părinților greci ai Bisericii fie în cel al fizicii contemporane, realitatea materiei este un eveniment energetic accesibil omului ca posibilitate a rațiunii (logos-ului). **Logosul** uman întâlnește în natură un alt **logos**. Astfel, cunoașterea naturii este una ana-logică sau, mai bine spus, dia-logică, dialogală. Iar logosul este o caracteristică a **persoanei**, manifestarea capacității inițiale a ceea ce există, înainte de orice altă eventualitate de realizare ipostatică. Este originarul și indescriptibilul, conștiința de sine personală, alteritatea și libertatea în a se revela pe sine și în manifestarea sa creatoare.

În limitele acestei lumi omul personal întâlnește pe Dumnezeu personal. Îl întâlnește nu față către față, ci ascuns, așa cum întâlnește pe poet în cuvântul poeziei sale și pe pictor în cuvântul culorilor sale. Este Dumnezeu "Cel ce a spus să lumineze lumina dintru întuneric", căruia pentru a deveni cunoscut în alteritatea Sa personală nu îi sunt suficiente nici chiar tulburătoarele concluzii ale fizicii contemporane? Numai "în inimile noastre" poate să strălucească "cunoștința slavei lui Dumnezeu, "și aceasta numai" în persoana lui Iisus Hristos (2 Corinteni 4, 6). Numele este singura posibilitate de revelare a persoanei și numele lui Dumnezeu ne-a fost dăruit în persoana istorică a lui Iisus Hristos - "care este mai presus de orice nume" - slavă și arătare a lui Dumnezeu Tatăl (Filipeni 2, 9).

"Dumnezeu, care a zis să strălucească lumina dintru întuneric, Care a strălucit în inimile noastre spre luminarea cunoștinței și slavei lui Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos" (2 Corinteni 4, 6). Dumnezeu ni-L descoperă pe Dumnezeu, Se descoperă pe Sine prin luminarea unei cunoștințe care nu este sens-noțiune, ci nume-persoană, este Iisus Hristos, slava și arătarea lui Dumnezeu. Luminarea acestei cunoștințe se face în "inimile" noastre, în adâncurile identității noastre personale, acolo unde fiecare dintre noi nu este nici rod al educației, nici caracter, nici ereditate,

nici psihologie, nici mască socială, ci numai identitate a **numelui** său. Acolo numele lui Iisus proclamă ipostasul personal al lui Dumnezeu, și această proclamare - revelare este prin excelență un fapt de relație, adopțiune, chemare de la "neființă la ființă". Dumnezeu, Cel ce Se descoperă în inimile noastre, este Acela care a spus să strălucească lumina dintru întuneric, care a adus de la ne-ființă la ființă materia originară ideală. Porunca Sa creatoare devine materie, energie creată, purtătoare a cuvântului Său - a Cuvântului care strălucește și în inimile noastre lumina cunoașterii Persoanei Sale. Acea primă poruncă creatoare: "Să fie lumină!" conține în sine orice posibilitate pentru realizarea în creat a existenței, pentru realizarea existenței create, posibilitate a existenței lumii și a existenței fiecăruia dintre noi, a vasului nostru de lut. Dar această poruncă dumnezeiască, ce include în sine sensul lumii și al începutului său temporal, chiar dacă ar fi la distanță de miliarde de ani de noi, o întâlnim în străfundurile identității noastre personale, pentru că acolo Se descoperă purtătorul personal al acestei porunci, Dumnezeu Cuvântul, Iisus.

Pentru Biserică adevărul despre lume este neseplat de cunoașterea lui Dumnezeu, iar cunoașterea lui Dumnezeu este neseplată de persoana lui Hristos, iar persoana lui Hristos neseplată de porunca Cuvântului de la începutul timpului și din adâncurile inimilor noastre, neseplată de luminarea cunoașterii care aduce la viață, la adopțiunea noastră de către Dumnezeu.

3. Energiile naturale

Vorbind în paginile anterioare despre Dumnezeu Cel în Treime și despre felul în care putem vorbi despre existența Lui, am făcut distincție între realitatea pe care o indică

cuvântul **ființă** (*ουσία*) sau **natură** (*φύσις*), și realitatea pe care o indică cuvântul **persoană** (*προσωπον*) sau **ipostas** (*υποστασις*). Vorbind despre lume, am folosit termenul **energie** (*ενεργεια*) ca să indicăm o a treia realitate care se diferențiază atât de ființă cât și de ipostas și care este de asemenea componentă a tot ceea ce există, la fel ca și celelalte două și, în același timp, este conexiunea lor.

Într-adevăr, Teologia Bisericii explică realitatea existenței, manifestarea și revelarea lui **a Fi**, pornind de la aceste două distincții fundamentale: distinge ființa sau natura de persoană sau ipostas, după cum, de asemenea, distinge energiile atât de natură cât și de ipostas. În aceste trei categorii fundamentale: natură - ipostas - energii, teologia rezumă **modul de existență** al lui Dumnezeu, al lumii și al omului.

Dar ce desemnăm noi, mai exact, prin cuvântul **energiei**? Desemnăm acele posibilități ale naturii sau ale ființei de a face cunoscut ipostasul sau existența sa, de a o face cunoscută și participabilă. Această definiție va deveni mai clară dacă folosim iarăși un exemplu din experiența noastră imediată, dacă vorbim, de exemplu, despre energiile naturii umane sau ale ființei noastre.

Fiecare om are inteligență, cuvânt, voință, dorință, imaginație. Fiecare om construiește, iubește, creează. Toate aceste capacități, și multe altele asemenea lor, sunt comune tuturor oamenilor, de aceea și spunem că ele aparțin **naturii** sau ființei umane, sunt posibilități **naturale** sau **enerгии** care diferențiază pe om de orice altă existență.

Aceste energii naturale însă, deși sunt comune tuturor oamenilor, se arată și se realizează de fiecare om în parte într-un mod unic, neasemănător și nerepetabil. Toți oamenii au inteligență, voință, dorință, imaginație, dar fiecare om în parte înțelege, voiește, dorește, își imaginează într-un fel cu totul diferit de ceilalți. De aceea spunem că energiile naturale nu numai că îl diferențiază pe om de oricare altă ființă, dar ele se manifestă într-un mod care îl diferențiază pe

fiecare om de toți ceilalți semeni ai săi. Energiile naturale constituie modul prin care se revelează și se arată **alteritatea** fiecărui ipostas uman, adică a fiecărei persoane umane.

Nu există alt mod de a cunoaște alteritatea personală a omului în afară de manifestarea energiilor sale naturale. Energiile naturale ne permit să cunoaștem alteritatea persoanei **participând** la modul sau la **cum** se manifestă acestea. Modul sau **cum** se diferențiază cuvântul lui Kavafis de cuvântul lui Seferis (poeti greci - n.tr.) sau dragostea tatălui de afecțiunea mamei este un ceva care nu poate fi determinat obiectiv, ci numai prin expresii relative și prin imagini care recurg la analogie. Pentru a **cunoaște** această diferență, trebuie să **participăm**, să avem experiența **participării** la cuvântul sau la dragostea celeilalte persoane. Spuneam undeva în paginile precedente că pentru a cunoaște o persoană trebuie să avem o **relație** cu ea. Acum completăm acest lucru spunând că relația nu înseamnă o simplă întâlnire, vedere sau observație nemijlocită, ci participare-împărtășire de energii care descoperă alteritatea persoanei: expresia feței, vorbirea, manifestarea de dragoste etc.

Sfântul Maxim Mărturisitorul face o observație foarte importantă referitoare la această temă. El constată că există două feluri de energii: energii **omogene** (*ομογενεις*), și **eterogene** (*ετερογενεις*), după cum le numește el raportându-le la natura celui ce le activează. Există, așadar, energii care se manifestă de o manieră omogenă (adică de același gen, același caracter, aceeași calitate) cu natura subiectului care le activează. Și există energii care se manifestă prin intermediul unor naturi diferite de natura subiectului care le activează. Vocea umană, de exemplu, expresia articulată, este o energie a cuvântului "omogenă" naturii omului. Poate însă exista și o manifestare a energiei cuvântului, a vorbirii, prin intermediul unor naturi "eterogene" față de natura omului - este vorba de posibilitatea de a se transforma în cuvânt alte naturi precum scrierea, culoarea, muzica, piatra...

Astfel, putem să înțelegem cum este posibil să cunoaștem o persoană și direct și indirect. O cunoaștem direct sau nemijlocit atunci când o întâlnim, când auzim vorbirea ei, când vedem expresia feței, privirea, zâmbetul, când o iubim și ne iubește. Dar putem cunoaște o persoană și indirect sau mijlocit, atunci când citim ceea ce a scris, când ascultăm muzica pe care a compus-o sau vedem tablourile pe care le-a pictat.

În amândouă cazurile, cunoașterea este incomparabil mai completă decât în cazul oricărei informații "obiective" pe care am avea-o despre o persoană. Putem aduna toate informațiile care există despre viața lui Van Gogh, de exemplu, citind toate cărțile care s-au scris despre el. Nu vom ajunge să cunoaștem **persoana** lui Van Gogh, caracterul unic, neasemănat și irepetabil al existenței sale, decât atunci când ajungem să vedem picturile sale. Acolo întâlnim un **cuvânt** care este numai al lui și care îl deosebește de oricare alt pictor. Când ajungem să vedem suficiente picturi ale lui Van Gogh și apoi mai întâlnim încă una, atunci vom spune imediat: acesta **este** Van Gogh. Distingem imediat **alteritatea** cuvântului său personal, unicitatea expresiei sale creatoare.

Dar chiar și această cunoștință pe care o facem cu persoana lui Van Gogh prin intermediul cercetării lucrărilor sale, deși este incomparabil mai completă decât cea pe care o realizăm prin mijlocirea informațiilor biografice despre persoana sa, este o cunoaștere indirectă. Cunoașterea ar fi directă dacă l-am întâlni pe Van Gogh, dacă am vorbi cu el și dacă am trăi alături de el, și mai ales dacă l-am iubi și ne-ar iubi. În acest punct aș dori să insist asupra posibilității care există de a cunoaște o persoană în manifestarea logosului său (a alterității sale existențiale) prin intermediul unor naturi eterogene, prin raportare la natura propriei sale persoane. Van Gogh după natura sa este om, în timp ce un tablou al său este, după natura lui, pânză și culoare. Prin așezarea culorilor pe pânză, acestea devin însă **cuvânt**

(logos) care revelează "taina" persoanei, unicitatea și neasemănarea existenței lui Van Gogh. **Energia** creatoare a lui Van Gogh, creația lui plastică, face posibilă participarea noastră la cunoașterea persoanei sale.

Mai facem încă o remarcă, plecând de la același exemplu: toți cei care recunoaștem unicitatea **logosului** lui Van Gogh privind unul din tablourile sale **participăm** la acest logos fiecare într-un mod **personal**, adică unic, neasemănat și irepetabil, fără ca această participare **personală** a fiecăruia dintre noi să "fărămițeze" logosul revelator al alterității lui Van Gogh în tot atâtea părți câți sunt cei care participă la acest logos prin intermediul picturii.

Exprimat într-o manieră personală, cuvântul (logosul) rămâne unitar și indivizibil, în timp ce "se împărtășește tuturor, fiecăruia în parte". Tabloul (la fel poezia, statuia, muzica, vocea umană) reprezintă energia **logosului** unui om, adică posibilitatea de a participa la cunoașterea alterității sale personale - participarea tuturor celor care văd același tablou la alteritatea aceleiași persoane

4. Contemplarea naturii

Poate că acum putem înțelege mai bine ce vrea să spună exact Biserica atunci când definește lumea ca rezultat al Energiilor lui Dumnezeu, ca manifestare a cuvântului creator al lui Dumnezeu (al Persoanei lui Dumnezeu Cuvântul) prin esențe (*ουσιες*) "eterogene" față de Ființa lui Dumnezeu. Realitatea materială a lumii și infinitul felurilor sau substanțelor care dau formă acestei realități sunt rezultatul energiei creatoare, libere și personale a lui Dumnezeu. Lumea este în **esența** ei (după natura ei) diferită de Dumnezeu, dar în același timp este **logos** revelator al alterității personale a lui Dumnezeu.

Părinții Bisericii numesc **contemplare naturală** (*φυσικη θεωρια*) cercetarea logოსului lui Dumnezeu în natură, descoperirea alterității personale a lui Dumnezeu în fiecare detaliu al frumuseții și al înțelepciunii lumii. Materia lumii este ea însăși un eveniment pus în lucrare în mod dinamic, o energie "eterogenă" față de Natura lui Dumnezeu, o energie creată a lui Dumnezeu Cel necreat. Astfel, facem distincție între energia creată a lui Dumnezeu care este componentă a lumii și Energiile necreate ale lui Dumnezeu, care sunt "eterogene" față de creaturi și "omogene" față de Dumnezeu - Energiile pe care, cu un nume comun, le numim **Har**, adică dar de viață oferit de Dumnezeu omului.

Cunoaștem indirect Persoana lui Dumnezeu cercetând realitatea acestei lumi, alteritatea logოსului energiilor dumnezeiești create care constituie și alcătuiesc universul material. Iar direct cunoaștem Persoana lui Dumnezeu prin Energiile Sale necreate, prin care Dumnezeu este "în întregime împărtășibil" și "se oferă tuturor, fiecăruia în parte", rămânând necompus și neîmpărțit. Astfel, Dumnezeu oferă celui ce participă la "întâlnirea" cu El ceea ce Acesta are "după natură", fără numai "identitatea Sa după ființă", și-l face pe om, după cuvântul Sfintei Scripturi, "părtaş dumnezeieștii firi" (2 Petru 1, 4).

5. "Mijlocitor" - "microcosmos"

Pentru Biserică însă, existența și adevărul lumii nu reprezintă simplu numai o posibilitate de cunoaștere mijlocită sau indirectă a lui Dumnezeu de către om. Finalitatea și scopul lumii nu este numai indirect. Când în Biserică spunem că materia lumii este energie și universul este eveniment energetic, activat dinamic, presupunem o "finalitate" sau un scop pentru care este pus în lucrare evenimentul lumii.

Cel puțin pentru Părinții greci ai Bisericii, realitatea lumii este energie deoarece lumea este **creată**, este creația, zidirea lui Dumnezeu. Pentru Sfinții Părinți, **creatul** este o existență care își are cauza și scopul său în afară de sine - spre deosebire de existența **necreată** a lui Dumnezeu, care Își este Sieși și cauza și scopul. Numai aceasta constituie existența - **a Fi** - la modul absolut și infinit.

Atunci când spunem că ființele create își au cauza și scopul existenței în afara lor, vrem să spunem următorul lucru: că Dumnezeu a creat tot ceea ce există (El este cauza lor) și că le-a creat pentru un scop anume. Natura a tot ceea ce există este **energetică**, deoarece însăși existența lor tinde spre ceva care nu este numai faptul că există, ci realizarea unui scop pentru care există.

Din revelația lui Dumnezeu în Istorie și în Biblie, Părinții deduc scopul pentru care a creat Dumnezeu toate: ca tot ceea ce există să participe la viața lui Dumnezeu, să constituie "slava", adică arătarea lui Dumnezeu, așa încât Dumnezeu să fie "toate în toți" (1 Corinteni 15, 28). Cu posibilitățile limitate ale limbajului nostru spunem că Dumnezeu este plinătatea existenței și a vieții și vrea ca la această plinătate să participe tot ceea ce există, ca fiecare existență în parte să fie o expresie a vieții dumnezeiești, o împărtășire de comuniunea de dragoste care constituie **modul de existență** al lui Dumnezeu, **a Fi** al lui Dumnezeu.

Dar evenimentul dinamic al lumii nu este condus automat la scopul sau la finalitatea sa, care este participarea la viața lui Dumnezeu. Energia care constituie materia lumii nu este un elan autonom și autodinamic către plinătatea existențială. Participarea **creatului** la viața **necreatului** nu poate fi rezultatul unei necesități, ci un fapt de libertate. Și singura existență creată care poate realiza viața ca libertate este omul. De aceea și Sfânta Scriptură, ca și erminia patristică a acesteia văd pe om ca "mijlocitor" în realizarea finalității existențiale sau a scopului întregii creații. Libertatea umană

se interpune în natura creată ca o breșă a posibilității între ceea ce este dat și ceea ce trebuie să devină, între existență și "finalitatea" existenței.

Folosind limbajul Bisericii, putem spune că omul este **preotul** întregii creații a lui Dumnezeu, cel care are posibilitatea să aducă înainte și să ofere lui Dumnezeu natura creată, să așeze pe tronul Dumnezeirii "lutul" lumii. Deseori întâlnim la Sfinții Părinți expresia care îl definește pe om ca **microcosmos**, căci prin compoziția sa naturală el recapitulează elementele întregii creații. După **căderea** omului, după înstrăinarea sa cea "împotriva naturii" (așa cum vom vedea în capitolul următor), aceste elemente se află înlăuntrul și în jurul său într-o stare de fărâmițare și divizare. Rămânând însă existență **personală** și după căderea sa, ipostas psiho-somatic rațional, omul păstrează posibilitatea de a realiza dinamic în persoana sa unitatea lumii, de a recapitula logosul lumii într-un răspuns **personal** la chemarea lui Dumnezeu pentru comuniunea și relația creatului cu necreatul. Să arate, să reveleze logosul universal al lumii ca logotip personal de slavire din partea creatului către Creator. Să dea energiei care constituie lumea direcția corectă și elanul către finalitatea sa existențială. De aceea, și după cuvântul Scripturii, "făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu... pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum." (Romani 8, 19,22).

În zilele noastre, o educație religioasă greșită a condus mulți oameni la a considera Biserica drept mijloc și instrument pentru asigurarea mântuirii individuale a fiecăruia dintre noi - iar când vorbesc despre mântuire înțeleg un fel nedefinit de supraviețuire după moarte într-o "altă" lume. În realitate însă, Biserica oferă fiecărui om cinstea uriașă și responsabilitatea pentru mântuirea lumii întregi, acestei lumi al

cărei trup este și trupul nostru și a cărei viață este și viața noastră. Pentru Biserică, **mântuire** înseamnă eliberarea vieții de stricăciune și de moarte, transformarea actului de supraviețuire în plinătate existențială, participare a creatului la modul de existență al necreatului.

6. Învățarea prin asceză

Adevărul Bisericii despre lume nu este o idee teoretică, o teorie abstractă, o explicare "dogmatică" a realității. Este o cunoștință care se dobândește în mod dinamic, un rod al **relației** cu lumea. Omul nu poate ajunge la adevărul lumii atâta timp cât privește elementele realității fizice ca pe niște obiecte neutre, utile pentru satisfacerea nevoilor și dorințelor sale. Dacă ne limităm la această accepțiune constatatoare și utilitaristă a lumii, este posibil să ajungem la dezvoltarea impresionantă a științelor noastre "pozitive" și a aplicațiilor lor tehnologice, dar lumea va rămâne pentru noi un dat irațional, o simplă aparență suspendată în nimic.

Această abordare "obiectivă" a lumii o depășește întâi de toate artistul adevărat. Un pictor, de exemplu, caută să întipărească în tablourile sale unicitatea pe care o reprezintă în ochii săi un obiect, o persoană sau un peisaj. Prin intermediul impresiei sale estetice întemeiază și reproduce relația sa unică și nerepetabilă cu lucrurile. El nu este interesat de reproducerea fotografică a realității - în acest caz ar deveni un cercetător "pozitiv" și n-ar mai fi pictor. Este pictor deoarece reușește să descopere și în cele mai neînsemnate obiecte ale uzului nostru zilnic "strălucirea" unicității unui **cuvânt** (logos) care i se adresează lui personal. Acceptarea acestui **cuvânt** este la rândul său un alt logos personal: expresia plastică unică și nerepetabilă a pictorului.

Numai un pas mai departe, începe acea accepțiune și cercetare a lumii pe care Biserica o numește **asceză**. Asceza este lupta pentru renunțarea la tendința egocentrică de a vedea tot ceea ce există ca pe niște obiecte neutre, supuse nevoilor și dorințelor mele. Prin lipsirea de bunuri și supunerea față de regulile comune ale ascezei, eu lupt exact împotriva exigențelor mele egocentrice, transfer axul central al vieții mele de pe eul meu pe **relația** mea cu lumea care mă înconjoară. Relația începe numai atunci când eu abdic, renunț în practică la tendința mea de a-mi supune totul. Abia atunci încep să respect ceea ce mă înconjoară, să descopăr că ceea ce este în jurul meu nu sunt simple **obiecte** sau **instrumente** impersonale, ci **lucruri**, adică rodul unei lucrări, al actului unei Persoane creatoare. Descopăr caracterul **personal** al datelor lumii, o unicitate a logosului în orice lucru, posibilitatea relației, motivație pentru o raportare iubitoare la Dumnezeu. Relația mea cu lumea devine atunci o relație indirectă cu Dumnezeu, Făcătorul lumii, iar folosirea a tot ceea ce este în lume o contemplare neîntreruptă a adevărului lumii, o mereu mai profundă cunoaștere inaccesibilă științelor "pozitive".

Voi avea din nou curajul unui exemplu: un obiect neînsemnat din uzul nostru zilnic - un stilou, un creion - trece prin mâinile mele fără să-mi trezească vreun interes, îl folosesc fără să-i acord o atenție specială, iar dacă îl pierd îl înlocuiesc fără să mă gândesc prea mult. Dacă însă acest obiect neînsemnat se întâmplă să fie pentru mine o **amintire**, dacă mi l-a dăruit o persoană dragă, atunci valoarea lui este atât de mare pentru mine pe cât de mare este dragostea mea pentru persoana de care îmi amintește. De fiecare dată când îl folosesc, nu exploatez numai utilitatea lui, ci este ca și cum aș primi ajutorul pe care mi-l oferă acesta direct din partea persoanei pe care o iubesc. Astfel un obiect, de altfel neutru, devine **eveniment** relațional, motivație pentru o legătură și o raportare personală, neîntreruptă reaffirmare

a dragostei. Exemplul este oricum sărac, deoarece lumea nu este numai un dar-amintire al lui Dumnezeu către om, ci o polifonie dinamic activată de logos-uri, care întrupează dragostea dumnezeiască în ipostasul creației și cheamă în același timp libertatea umană să coordoneze polifonia creată în direcția afirmării și acceptării iubirii dumnezeiești.

7. Folosirea lumii

Cosmologia eclesială, care se cercetează în fapt prin intermediul ascezei, poate să fie **modul** plenar de viață și de folosire a lumii. Și aceasta nu numai în miczul sau în "aluatul" comunității euharistice, ci chiar și în cadrul mult mai larg al unui ansamblu social oarecare într-o anume epocă istorică. Să constituie, adică, expresia unei **civilizații** umane, expresie a unei arte sau tehnici, a unei economii și politici care respectă lumea, o folosește ca dar de dragoste și contemplă logoul (rațiunea) unicității lucrurilor, precum și posibilitatea materiei de a da trup relației omului cu Dumnezeu, de a participa la viața necreatului.

O astfel de civilizație a înflorit cu certitudine în perioada bizantină și post bizantină a Elenismului. Nu este aici locul să arătăm cum instituțiile administrative ale Bizanțului, dreptul bizantin, organizarea economiei și schimburile particulare exprimau în acte de viață cosmologia eclesială. S-au scris multe, deși ar fi suficient să cerceteze ceva fie și numai arhitectura unei biserici bizantine sau chiar și numai arta îmbinării pietrelor pentru a pipăi acolo în mod direct ctosul acestei civilizații. Cum omul respectă și cercetează logoul materiei, nu violentează materia pentru a o supune intențiilor proprii sale gândiri. Folosind lucrurile materiale ale acestei lumi omul face exercițiul (asceza) autoabdicării și al renunțării la vanitatea egocentrică, el pune în evidență

posibilitățile pe care le are materia însăși de a se transforma în logos, de a institui un dialog cu artizanul-meșter, dialog pe care nu-l poate repeta absolut nici o tehnică raționalistă.

Astăzi, trăim într-o civilizație care se află la antipodul celei bizantine, de aceea ne este aproape imposibil să urmărim măcar etosul acelei folosiri a lumii și al adevărului pe care aceasta îl dictează. Astăzi, legătura noastră cu lumea devine din ce în ce mai mult o relație indirectă - se interpune mașina, supunând natura și forțele ei exigențelor gândirii, neutralizând rezistența pe care poate să o opună lucrul-material respectiv eficacității programării noastre. Ne este absolut de la sine înțelesă - de aceea și trece în caracterul și în etosul nostru - această tendință individuală de a ne impune naturii. Răsucind sau apăsând pe un buton avem lumină, căldură, congelare, mișcare automată, telecomunicații și o mulțime nesfârșită de alte rezultate imediate. Nu este nimic rău în toate acestea, toate sunt lucruri respectabile și de dorit, ușurează viața omului, reduc din osteneala pe care o cerea altădată supraviețuirea. Dar, în același timp, toate acestea eliberează foamea egocentrică nesățioasă a omului, tendința instinctuală a sa de a poseda, de a consuma și de a se veseli la nivelul simțurilor, fără limite și neînfrânat.

Oricum, presiunea individualistă asupra lumii, așa cum ne-o asigură astăzi tehnica, este aplicarea în practică a unei cosmologii care concepe natura ca dat impersonal și neutru, pus în slujba dorințelor și a nevoilor omului. Nici cel mai firav gând despre o relație personală cu lumea, despre realizarea vieții ca eveniment de comuniune și relație. Aplicarea efectivă a unei cosmologii atât de radical anticeștină se dovedește clar distrugătoare de viață, amenințare directă a morții pentru natură și pentru om. Această amenințare o numim astăzi: poluare a mediului înconjurător, epuizare a resurselor energetice, alimentare nocivă. Atmosfera infestată a megalopolis-urilor, apele poluate și suprafețele moarte de pământ, pesticidele otrăvitoare și câte alte

simptome de coșmar trăiește omul de astăzi al societăților industrializate, toate demonstrează o greșală tragică comisă de om în raportul său cu lumea, greșală care capătă rapid dimensiunile unei amenințări ucigătoare. Ceea ce numim "progres" și "dezvoltare" s-a dovedit a fi siluire și distrugere a naturii și constituie și pentru om o permanentă chinuire și amenințare cu moartea. Nevoia de a cerceta cu respect și smerenie adevărul lumii, de a regăsi relația corectă cu ea este astăzi cu adevărat - și pentru prima dată în istoria omenirii - o chestiune de viață și de moarte.

VII

OMUL

1. Chipul (Icoana)

În Tradiția Bisericii nedespărțite și în continuitatea sa istorică ortodoxă aflăm adevărul despre om cercetând revelația adevărului despre Dumnezeu. Și aceasta deoarece nu ne este suficientă o antropologie descriptivă (pe care ne-o pot oferi și așa-numitele astăzi "științe umane"), ci căutăm o explicare a evenimentului care este existența umană, luminarea acelor laturi ale ființei umane care rămân inaccesibile cauzalității obiective.

În tradiția scrisă a descoperirilor lui Dumnezeu, Sfânta Scriptură a Bisericii, Dumnezeu este afirmat ca Existență **personală**, iar omul ca fiind creat **după chipul** (κατ εικονα) lui Dumnezeu - existență **personală** și acesta, deși este natură creată. Această legătură inițială a omului cu Dumnezeu, care constituie **modul** însuși în care omul există, este ilustrată în primele pagini ale Vechiului Testament, într-o relatare poetică și simbolică, din care gândirea creștină și-a extras totdeauna premisele fundamentale ale antropologiei eclesiale.

Citim, deci, în Cartea Genezei că Dumnezeu a făcut lumea în șase zile. Tot ceea ce constituie lumea a fost făcut de Dumnezeu numai prin porunca cuvântului (logos) Său. În ziua a șasea, în aceeași zi în care a terminat creația chemând la existență animalele sălbatice, târâtoarele pământului și după ce a văzut Dumnezeu frumusețea creației

întregi, a trecut la facerea omului. Prin limbajul său iconologic, istorisirea biblică consemnează o lucrare deosebită a lui Dumnezeu la crearea omului: nu mai este vorba numai de o poruncă creatoare, ci mai întâi de exprimarea unei hotărâri a lui Dumnezeu - în care exegeza creștină a văzut întotdeauna prima descoperire a Sfintei Treimi: "Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul" (Geneză 1, 26).

Aici nu mai este vorba de încă una din făpturile care constituie lumea, ci de o făptură pe care voința lui Dumnezeu o distinge de toate celelalte pentru a fi **chipul** (ΕΙΚΟΝΑ) lui Dumnezeu în lume, lucru care înseamnă: arătarea, manifestarea, reprezentarea directă a lui Dumnezeu. Prin cuvântul **eikona**, traducătorii Septuagintei traduc în limba greacă termenul ebraic **tselem**, care înseamnă exact apariție, arătare, reprezentare, înlocuitor, echivalență.

De aceea omul **stăpânește**, împărățește peste toată creația, nu în sensul unui supraveghetor înzestrat sau al unui stăpân impunător, ci în sensul celui care este gata să conducă întreaga făptură spre rațiunea (logos) sa finală sau spre scopul său.

Exprimarea unei voințe și a unei hotărâri speciale a lui Dumnezeu privind crearea omului este completată de imaginea biblică cu un act deosebit al lui Dumnezeu: "Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul suflet viu." (Geneză 2, 7). Nici o altă creatură din lume nu este **făcută** direct de Dumnezeu. Materia din care este făcut omul nu este alta decât țărâna pământului - însușirea de pământesc îi va da și numele primului om: Adam (=făcut din pământ). Dar natura omenească, deși pământească, este **făcută** printr-o lucrare dumnezeiască distinctă, este "modelată" de Dumnezeu, pentru ca apoi să primească suflare din suflarea lui Dumnezeu și să devină **suflet viu**.

A sufla în fața celuiilalt era întotdeauna pentru evrei - ca și pentru semiți în general - un act cu o încărcătură simbolică profundă: însemna că îi transmiți celuiilalt suflarea ta, ceva foarte lăuntric al tău, conștiința de sine sau duhul tău. Și aceasta pentru că respirația este premisă a vieții, elementul care te face ființă vie, activă. Toate sentimentele - frica, mânia, bucuria, mândria - influențează respirația, arătând prin aceasta o legătură strânsă a respirației cu adâncul ființei umane, cu sinele uman. Deci, atunci când Scriptura spune că Dumnezeu a suflat omului de lut suflarea Sa, este o imagine prin care se arată transmiterea către om a unor trăsături caracteristice ale existenței lui Dumnezeu. În limbajul biblic rezultatul acestei transmiteri este acela că omul devine **suflet viu** ($\psi\upsilon\chi\eta$ ζωσα).

2. Sufletul

Cuvântul **psihi** (suflet) este dintre cele mai dificile de înțeles atât în Sfânta Scriptură cât și în literatura creștină în general. Mai mult decât atât, la înțelesul acestui cuvânt s-a adăugat o confuzie în plus, deoarece grecii îl foloseau cu un sens diferit. Astăzi, cei mai mulți oameni înțeleg cuvântul **suflet** mai mult cu sensul pe care i-l dădeau vechii greci - în special sensul platonice - și mai puțin cu sensul biblic. Ei cred că, așa cum există în corpul omului sângele, limfa sau măduva oaselor, tot așa există și un element nematerial, spiritual, cu totul diferit de componentele noastre materiale, și acesta este sufletul - ceva asemănător cu aerul, nedefinit, care atunci când murim iese din noi împreună cu ultima noastră suflare și merge "altundeva".

Nu este însă acesta sensul biblic al cuvântului. Cei șaptezeci de traducători ai Vechiului Testament au tradus în grecește prin **psihi** termenul ebraic **nephesh** care este un cuvânt

cu multe sensuri. **Psihi** este numit tot ceea ce este viu, chiar și animalele, dar cel mai adesea în Sfânta Scriptură prin acest termen este numit omul. El arată modul în care viața se manifestă în om. Nu se referă numai la o anumită parte a existenței umane - partea spirituală în contrast cu cea materială de exemplu - ci indică pe omul întreg ca ipostas unitar, viu. **Sufletul** nu sălășluiește numai în trup, ci se exprimă prin trup, care la rândul său, ca și **carnea** sau **inima** corespunde eului nostru, **modului** în care noi realizăm viața. Suflet este un om, este cineva, deoarece acesta (sufletul) constituie semnul vieții atât ca manifestare exterioară cât și ca interioritate și subiectivitate. Dar dacă sufletul este semnul vieții, aceasta nu înseamnă că el este și cauza sau sursa vieții, așa cum credeau vechii greci. El este mai curând suportul sau purtătorul vieții, de aceea deseori în Vechiul Testament se identifică numai cu manifestarea vieții pământești (sufletul moare, este dat morții, dar și înviază atunci când viața revine în trupul mort), în timp ce în Noul Testament, sufletul apare ca purtător al **vieții veșnice**, de aceea **mântuirea sufletului** se identifică cu posibilitatea vieții de a nu cunoaște stricăciunea și moartea.

Sfinții Părinți ai Bisericii creștine au respectat întru totul sensurile multiple ale cuvântului **suflet** și nu au încercat să-l limiteze numai la o singură accepțiune a sa. Ei au văzut atât în trupul cât și în sufletul omului două **moduri** diferite și adesea reciproc întrepătrunse prin care se manifestă **chipul** lui Dumnezeu în om. Dar chiar și conținutul acestui "după chip" au evitat să-l formuleze în definiții concrete, căutând să ferească taina **modului** de Existență dumnezeiască și întipărirea acestuia în existența omenească de riscul formulărilor și al reprezentărilor mentale.

Mult mai târziu, începând mai ales cu Evul Mediu și după aceea, și în special în Apusul european, când teologia creștină a început să cedeze tentației reprezentărilor și formulărilor mentale, expresia "după chip" a fost explicată

prin intermediul unor categorii "obiective" și identificată cu însușiri concrete care caracterizează "natura spirituală" a omului. În Occident, concepția generală despre om a primit influența puternică a gândirii grecești antice, cu simplificări uneori exagerate. Definirea greacă a omului ca "*ζωον λογον έχων*" (**animal rațional** - au tradus occidentalii) a fost înțeleasă ca o distincție-opoziție între suflet și trup, între materie și duh. Omul a fost considerat ca ființă biologică înzestrată pe deasupra cu suflet, sau cu suflet și duh. În cadrul acestei antiteze, formula "după chip" s-a limitat la una din cele două "părți" ale naturii omului: la partea "spirituală", adică la suflet - din moment ce "partea" materială-trupească este prin definiție imposibil să înfățișeze pe Dumnezeu Cel nematerial și spiritual. Prin urmare, sufletul omului - sufletul individual al fiecăruia - a fost înzestrat cu trei însușiri care sunt caracteristice și pentru Dumnezeu Însuși, de aceea imprimă omului chipul lui Dumnezeu. Ar fi vorba de **rațiune, liber arbitru și suveranitate**.

3. Rațiunea (*λογικον*) - liberul arbitru (*αυτεξουσιον*) - suveranitatea (*αρχικον*)

Fără să mai obosim pe cititor cu analize lungi, vom consemna numai următorul lucru: aceste trei categorii au fost folosite și de Părinții greci pentru explicarea expresiei "după chip", dar mai ales în încercarea de a defini **modul de existență** al omului în întregimea lui, fără fărâmițări și divizări ale naturii sale în "părți". Rațiunea, liberul arbitru și suveranitatea nu sunt numai însușiri "spirituale" sau "sufletești", ci o recapitulare sinoptică a **modului** în care există omul ca alteritate personală - care este mai întâi alteritate față de natură. Deși creată, natura omului a fost

înzestrată cu posibilitatea unui **mod de existență** care este **altul**, diferit de modul de existență al creatului în general. Ea a fost înzestrată cu posibilitatea modului de existență dumnezeiască, ce se manifestă în general prin darurile rațiunii, liberului arbitru și suveranității. Aceste daruri revelează, fără însă a epuiza, **chipul** lui Dumnezeu în om, de aceea și tulburarea funcționării lor nu anulează **modul** de existență **personală** cu care a fost înzestrată natura omului.

· Poate să pară teoretică această formulare, dar cititorul va înțelege importanța ei dacă va avea în vedere accepțiunea diferită pe care au adoptat-o occidentalii. Dacă acceptăm că rațiunea, liberul arbitru și suveranitatea definesc și epuizează conținutul lui "după chip" ca însușiri date ale sufletului sau ale "naturii spirituale" a omului, atunci consecințele acestui fapt sunt de-a dreptul inumane. În acest caz, orice situație de boală mentală sau de traumatisme cerebrale, care aduc cu ele tulburarea sau pierderea rațiunii, a liberului arbitru și a suveranității, ar coborî pe om de la nivelul de **chip** al lui Dumnezeu la nivelul de simplu animal - iar când o astfel de situație este din naștere, el n-ar fi considerat ca existență umană.

Apusul creștin a fost condus la asemenea teorii, care în final ajung în impas (vom vedea mai jos și o altă confuzie fără ieșire căreia îi dă naștere învățătura occidentalilor despre **predestinația** absolută a omului), deoarece în mediile sale spirituale a slăbit și în cele din urmă a fost ignorat adevărul **persoanei**, care este o premisă fundamentală pentru abordarea și înțelegerea revelației creștine. Pierderea adevărului despre **persoană** nu este, totuși, rezultatul unor împrejurări întâmplătoare, al unor mentalități, curente sau tendințe care au apărut și au fost cultivate în Apus - al raționalismului, de exemplu, și al exigențelor ce priveau certitudini "obiective". Toate acestea sunt consecințe, mai întâi de toate, ale unui eșec **moral**. Este vorba de neputința occidentalilor, la un moment dat, de a exista și de a se exprima **eclesial**

(bisericește), adică de a realiza viața și de a exprima viața ca eveniment sau fapt de comuniune. Au separat Biserica de modul treimic de existență, au transformat-o în "religie" pe care o acceptă fiecare în mod individual și hotărăște să se supună ca individ dogmelor, organizării și rânduielilor sau canoanelor sale. În acest fel, viața și adevărul se transformă din eveniment sau fapt de **relație** sau comuniune într-un subiectivism antropocentric. Adevărul a devenit cunoștință supusă exigențelor mentale ale subiectului, iar viața o realizare subiectivă a unor scopuri utilitariste. Dumnezeu Însuși a fost înțeles, în consecință, ca un Subiect absolut (pe care omul îl transformă cu ajutorul minții sale în obiect, transcendent desigur, dar supus regulilor silogismului corect). Dumnezeu își datorează astfel existența Ființei, sau Naturii Sale date, în timp ce Persoanele treimice funcționează simplu ca **moduri** (modi) de lucrare sau de "relații interioare" ale Ființei. În felul acesta este redat - în mod necesar din punct de vedere logic - caracterul unic al acestui Subiect obiectivizat. Iar când atât Dumnezeu cât și omul sunt înțeleși ca subiecte-individualități, ca ființe în sine în afara oricărei relații dinamice sau comuniuni, atunci unul îl "închipuiește" (este chip) pe celălalt prin analogii date, obiective, de însușiri. Absolutizăm și atribuim lui Dumnezeu însușirile ce caracterizează subiectul uman. În felul acesta, în cele din urmă, Dumnezeu este mai curând creat "după chipul și asemănarea" omului, decât invers.

4. Persoana

Îndrăznim să rezumăm înțelegerea ortodoxă eclesială a lui "după chip" în următoarea formulare: omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu darul de a fi **persoană**, personalitate, adică de a exista în același **mod** în care există și Dumnezeu. Ceea

ce constituie dumnezeirea lui Dumnezeu este Existența Sa **personală**, Treimea Ipostasurilor Personale care fac ca dumnezeiescul a Fi, Natura sau Ființa dumnezeiască să fie viață de iubire, adică liberă de orice necesitate.

Dumnezeu este Dumnezeu pentru că este Persoană, adică pentru că existența Lui nu depinde de nimic, nici măcar de Ființa sau Natura Sa. Dumnezeu ca Persoană, adică în mod liber, constituie Ființa sau Natura Sa, și nu Ființa sau Natura făc obligatorie Existența Sa. El există pentru că **vrea** în mod liber să existe și această voință a Sa se realizează ca iubire, ca și comuniune treimică. De aceea "Dumnezeu este iubire" (1 Ioan 4, 16), Însăși Existența Sa, dumnezeiescul a **Fi** este iubire.

Posibilitatea acestei existențe **personale** a întipărit-o Dumnezeu și naturii umane. Natura umană este creată, dată. Nu libertatea personală a omului constituie existența sa, a **fi**-ul său, nu ea alcătuiește ființa sau natura sa. Această natură creată există însă ca ipostas **personal** de viață. Fiecare om este o existență **personală** care poate să ipostasieze viața ca iubire, adică libertate față de limitele naturii sale create, libertate față de orice necesitate - așa cum este Dumnezeu Cel necreat.

Încă și mai schematic, am putea spune că Dumnezeu este o Natură și trei Persoane iar omul o natură și o multitudine de persoane. Deoființă (*ομοουσιος*) și trisipostatic (*τρικυποστατος*) Dumnezeu, deoființă și multi-ipostatic (*μυρικυποστατος*) omul. Diferența naturilor, diferența dintre natura creată și cea necreată poate fi depășită la nivelul **modului de existență** care este comun, al modului de existență **personală** - acest adevăr ne-a fost descoperit de întruparea lui Dumnezeu în Persoana lui Iisus Hristos. A spune că omul este **chipul** lui Dumnezeu înseamnă a înțelege că fiecare om poate să realizeze existența sa ca și Hristos, ca persoană, la fel ca și Persoanele Dumnezeirii treimice, să realizeze viața ca iubire, ca libertate adică, și

nu ca necesitate naturală, prin urmare, ca veșnicie și nestricăciune, așa cum este veșnică și nestricăcioasă viața dumnezeiască a comuniunii și perihorezei treimice.

5. Limbajul științific

Cititorul care se simte incomodat de această terminologie: natură, persoană, ipostas, poate că ar aștepta răspunsuri la întrebări mult mai concrete. Ca de exemplu: dacă omul este **chip** al lui Dumnezeu, cum se arată acest chip în trupul său și cum se manifestă în sufletul sau în duhul său, și ce se întâmplă cu **chipul** lui Dumnezeu în om când trupul său moare și se strică în mormânt, o dată cu el stingându-se și ultima privire sau zâmbet, orice semn al prezenței sufletului sau al duhului său?

Aceste întrebări sunt capitale și dacă nu li se răspunde, totul rămâne în suspans și la nivelul imaginarului. Cititorul trebuie să înțeleagă însă că limbajul potrivit pentru a răspunde la astfel de întrebări nu poate fi limbajul fizicii sau al geometriei, limbajul volumelor sau al cantităților și al mărimilor de măsurat.

Este un alt limbaj, capabil să articuleze și să exprime experiențe diferențiate calitativ și trăiri ale unor relații și sensibilități care revelează o cunoaștere pe care nu o pot asigura simțurile. În lupta sa dramatică de secole pentru sensul vieții și al existenței, Biserica a vorbit despre aceste teme cu un astfel de limbaj, împrumutat inițial din filozofia greacă. Numai că limbajul eclesial nu a rămas filozofic și raționalist, ci a devenit cântare, imn, închinare, adică act de comuniune și sărbătoare. Aici vom păstra numai cochilia filozofică a acestui limbaj, subliniind faptul că plinătatea sensului său o va afla cititorul în actul liturgic al Bisericii, în experiența comuniunii trupului eclesial.

Întrebarea, aşadar, este: Ce se întâmplă cu **chipul** lui Dumnezeu în om când trupul acestuia moare şi se pierde orice expresie şi semn de viaţă? Trebuie să vedem mai întâi dacă sunt cuvinte potrivite pentru a exprima ce este trupul şi ce este sufletul sau duhul, şi care din acestea două constituie ceea ce numim **existenţa** omului, identitatea lui personală, eul, conştiinţa de sine.

Omul raţionalist al timpurilor noastre are tendinţa de a identifica existenţa umană - eul, identitatea, sufletul, conştiinţa de sine, duhul - cu obiectul concret şi palpabil care este organismul biologic al omului şi diferitele lui funcţiuni. Toate depind de funcţionarea diferiţilor "centri" ai creierului, iar modul de funcţionare al acestor centri este determinat în întregime de compoziţia lor biochimică sau de genetica individului - de asemenea biochimică - cromozomii A.D.N., care conţin în ei înşişi "codul" pentru dezvoltarea personalităţii. Nu mai este spaţiu ca să mai presupunem existenţa sufletului, prin urmare, nici posibilităţi pentru a supravieţui "ceva" din om după moartea organismului său biologic.

Din nefericire, această atât de simplistă viziune a lucrurilor - oricât ar fi de răspândită astăzi şi oricât de comodă - lasă goluri uriaşe în înţelegerea omului, cel puţin tot atâtea câte lăsa şi platonismul popular al "nemuririi sufletului". Mai întâi, ştiinţa biochimiei, ca şi oricare altă ştiinţă adevărată, nu face decât să constate şi să descrie, chiar şi în cele mai amănunţite analize şi determinări concrete ale sale. Ea semnalează, de exemplu, că posibilităţile de dezvoltare ale organismului sunt cuprinse în "codul" cromozomului iniţial, constată relaţiile organice prin intermediul cărora se activează funcţionarea centrilor creierului, şi altele. Va depăşi limitele sale, ca ştiinţă riguroasă, dacă va purcede la formularea unor concluzii metafizice nedemonstrabile şi va susţine, de exemplu, că compoziţia biochimică a cromozomilor şi funcţionarea diferitelor organe în parte sau a unor centre

organice ale organismului biologic al omului nu numai că activează și revelează, dar că întemeiază și constituie **modul** de existență al alterității ipostatice a fiecărei persoane umane.

De ce, totuși, noi excludem faptul că ceea ce **este** fiecare om, ca existență **personală** unică, neasemănată și nerepetabilă se datorează numai diferențierilor de compoziție biochimică a cromozomilor săi și, prin extensie, funcționării diferiților "centri" ai creierului său? De ce limităm rolul compoziției biochimice și al funcțiilor biologice numai la **lucrarea** și **manifestarea** alterității ipostatice a fiecărui om și nu îl extindem și la **întemeierea** și **compoziția** sa?

Pentru motivul foarte simplu că o astfel de extindere este exclusă astăzi chiar de logica metodologiei științifice. Dacă, într-adevăr, compoziția biochimică a cromozomilor și funcționarea "centrilor" cerebrali nu activează și manifestă numai, ci constituie și cauza alterității ipostatice a fiecărui om, atunci înseamnă că această alteritate ipostatică a omului (personalitatea, trăsăturile sufletești, identitatea, eul) este determinată în mod riguros de organismul biologic și de funcțiile sale. Acceptăm, adică, faptul că principiile și funcțiile biochimice care constituie și susțin corporalitatea omului definesc și epuizează ele însele evenimentul existențial în ansamblul lui sau ipostasul subiectului uman și, prin urmare, nici un alt factor "psihogenetic" nu ar putea să limiteze sau să anuleze autonomia acestor funcții.

Dar o astfel de aserțiune este astăzi răsturnată și de cel mai neînsemnat exemplu din câmpul unei alte științe "pozitive", cel al psihologiei clinice. Un prunc care nu are poftă de mâncare se îndreaptă el singur spre moarte, demonstrând că "sufletul" său este determinant pentru existența sau pentru ipostasul său incomparabil mai mult decât mecanismul care reglează funcțiile sale biologice. Chiar și în concepțiile sale cel mai pozitiviste, știința contemporană a psihologiei și a psihanalizei a demonstrat clar - cu o mulțime de exemple ca cel al pruncului cu anorexie - că ceea ce numim noi

subiectivitate sau "eu" precede și determină funcția corporalității biologice. Dacă, în ciuda tuturor acestor constatări, am vrea să insistăm asupra faptului că chiar și anorexia psihogenetică a pruncului își are cauza în anumite reacții biochimice, atunci suntem datori să arătăm și motivele pentru care în acest caz este posibil ca un factor biologic să se autoanuleze - să se întoarcă adică împotriva sa, factor biologic împotriva factorului biologic. Motive care să explice o astfel de contradicție nu este posibil să adopte o logică științifică consecventă cu sine.

6. Limbajul bisericesc

Antropologia biblică și bisericească nu se opune constatărilor și nici limbajului pe care îl folosește biologia contemporană, și nici nu este subminată de aceasta din urmă. Este numai o temere a adepților platonismului popular, care a îmbrăcat adesea veșmânt creștinesc (mai ales în Apus), căutând să ia locul adevărului Bisericii despre om.

Într-adevăr, dacă acceptăm că trupul omenesc este o entitate în sine și sufletul omenesc este o altă entitate în sine și, mai departe, că sufletul constituie, de fapt, pe om, că numai acesta formează personalitatea umană, eul, identitatea subiectului uman - iar trupul este numai cochilia, sau un instrument al sufletului pe care îl influențează numai indirect - atunci, sigur, biologia contemporană va avea multe obiecții la adresa acestei viziuni și limbajul ei va fi incompatibil cu al nostru. Dar o astfel de viziune platonizantă nu-și găsește temeiuri nici în tradiția biblică și nici în cea patristică.

La întrebarea: Ce este trupul și ce este sufletul omului? vom răspunde, având la bază criteriile tradiției bisericești: atât trupul cât și sufletul sunt **energii** ale naturii umane, adică

modurile în care este activat evenimentul **ipostasului** (sau personalitatea, eul, identitatea subiectului uman). Ceea ce **este** fiecare om concret, existența sa adevărată sau ipostasul său, acel profund **eu** care îl constituie ca fapt existențial, nu se identifică nici cu trupul, nici cu sufletul său. Sufletul și trupul revelează numai și arată ceea ce **este** omul, constituie energii, manifestări, puneri în evidență, funcții revelatoare ale ipostasului omului.

Să ne amintim și aici ceea ce am spus în capitolul precedent despre **energii**. Acestea sunt însușiri comune ale naturii umane, care lucrează și exprimă caracterul unic, neasemănat și irepetabil al fiecărui ipostas uman concret. Toți oamenii avem aceleași funcții trupești și sufletești: respirație, digestie, metabolism, înțelegere, judecată, imaginație. Și totuși, aceste funcții comune sunt cele care diferențiază fiecare subiect uman de o manieră definitivă. Îl diferențiază atât funcțiile trupești, cât și cele sufletești, atât caracteristicile sale pur trupești sau sufletești (amprentele digitale sau complexul de inferioritate, spre exemplu), cât și întrepătrunderea lor, cum sunt privirea, cuvântul, fizionomia, gesturile - toate acele moduri ale expresiei subiective care ne împiedică să distingem granițele între suflet și trup.

Așadar, ceea ce **este** omul, ipostasul său, nu se identifică nici cu trupul nici cu sufletul, ci este pus în lucrare numai, se exprimă, se manifestă prin funcțiile sale trupești sau sufletești. De aceea nici o infirmitate, malformație sau degradare trupească și nici vreo boală psihică sau deficiență mentală nu poate atinge adevărul fiecărei persoane umane, **eul** său profund care o constituie ca fapt existențial.

De altfel, și în experiența noastră directă ceea ce numim trup nu este un dat definitiv, o entitate neschimbabilă, ci un fapt activat dinamic, un ansamblu de funcții activate neîntrerupt (și în constatarea sau descrierea reacțiilor

biochimice, a mecanismelor, a evoluțiilor biologice care constituie aceste funcții am putea fără nici o greutate să adoptăm concluziile biologiei contemporane, precum și eventualele îmbunătățiri sau schimbări ale acestora în viitor). Ceea ce numim **suflet** este, de asemenea, un fapt activat dinamic, un ansamblu de funcții puse în lucrare neîntrerupt, care revelează și exprimă existența vie a omului. Acestor funcții le dăm diferite denumiri: vorbim de rațiune, imaginație, judecată, creativitate, putere iubitoare etc., precum și de conștient, subconștient, inconștient. În ceea ce privește constatarea și descrierea acestor funcții, am putea fără nici o dificultate să adoptăm concluziile și limbajul psihologiei și psihanalizei contemporane sau eventualele îmbunătățiri viitoare ale acestora - cu condiția de a respecta întotdeauna limitele științei ca atare, care recunoaște caracterul său constatat și descriptiv. Astfel, în orice limbaj ne-am exprima, vom putea să formulăm concluzia că atât individualitatea biologică-somatică dar și cea psihologică ale omului nu **sunt** ci se **înfăptuiesc** (se realizează) de o manieră dinamică. Se înfăptuiește printr-o ascensiune progresivă, apoi coborâre și slăbire până la "stingerea" finală a energiilor psiho-somatice o dată cu moartea.

Pentru Biserică și pentru adevărul său ceea ce **este** omul ca existență **personală** "în fața" lui Dumnezeu, adică ceea ce constituie **chipul** lui Dumnezeu în om, nu poate fi oprit la un moment sau la o perioadă anume de timp. Pruncul care "nu înțelege" și omul matur, în culmea puterilor sale psiho-somatice, ca și cel afundat în slăbiciunea bătrâneții (și senilitate uneori) este aceeași **persoană** în fața lui Dumnezeu. Deoarece ceea ce constituie omul ca ipostas, care îi conferă **eul** și identitatea, nu sunt funcțiile psiho-somatice, ci **relația** sa cu Dumnezeu, faptul că Dumnezeu îl iubește cu o dragoste unică ce **cheamă** ne-ființa la ființă, "care cheamă la ființă cele ce încă nu sunt" (Romani 4, 17),

întemeiază și fundamentează alteritatea personală a omului. Omul este **persoană**, **chip** al lui Dumnezeu, deoarece există ca posibilitate de răspuns la chemarea de dragoste a lui Dumnezeu. Prin funcțiile sale psiho-somatice, omul "administrează" această posibilitate, răspunde pozitiv sau negativ la chemarea lui Dumnezeu, conduce existența sa la viață, care înseamnă relație, sau la moarte, care înseamnă separarea de Dumnezeu.

Chemarea lui Dumnezeu, întemeietoare a ipostasului personal al omului, nu se schimbă și nici nu variază în funcție de fiabilitatea funcționalității funcțiilor psiho-somatice. Nici nu este afectată de interpretările științifice referitoare la progresul sau evoluția acestei fiabilități. Intervenția chemării lui Dumnezeu este cea care îl constituie pe om. De aceea, Biserica nu se tulbură și adevărul ei nu este cu nimic afectat nici chiar dacă, prin absurd, știința ar accepta "evoluția speciilor" sau că omul se trage biologic din maimuță. Diferența dintre om și maimuță nu se află în diferențierea cantitativă a fiabilității funcțiilor psiho-somatice, ci în diferențierea calitativă: în faptul că, prin funcțiile sale psiho-somatice, omul "administrează" - fie că acceptă, fie că nu - răspunsul său existențial chemării la viață pe care i-o adresează Dumnezeu. Imaginea biblică a **modelării** omului de către Dumnezeu și **sufierea** cu suflare dumnezeiască asupra persoanei umane nu afirmă în mod necesar originea sa biologică, ci cu siguranță începutul conștiinței de sine, al identității și al libertății personale, precum și al chivernisirii de sine. Dacă acest început se leagă de apariția biologică a speciei umane sau dacă intervine într-o anumită fază a lanțului evoluției speciilor, acest lucru nu afectează și nu modifică cu nimic adevărul antropologiei biblice și bisericești.

7. Viața de după moarte

Toate acestea aruncă o anumită lumină și asupra credinței Bisericii despre nemurirea omului și despre "viața de după moarte". Multe religii și filozofii propovăduiesc "nemurirea sufletului". Biserica se deosebește însă de toate acestea, deoarece înțelege nemurirea nu ca un inexplicabil fel de "supraviețuire" după moarte, ci ca depășire a morții prin intermediul relației cu Dumnezeu. Moartea înscamnă pentru Biserică separarea de Dumnezeu, refuzul relației cu El, negarea vieții ca iubire și comuniune iubitoare. Cum este posibil să supraviețuiască veșnic omul singur, numai cu posibilitățile sale existențiale care sunt create (nu închid în ele nici cauza nici scopul lor), când toate funcțiile psiho-somatice se sting o dată cu ultima suflare și natura creată a omului și-a epuizat deja posibilitățile sale de supraviețuire?

Credința Bisericii în veșnicia omului nu este convingerea că există în mod necesar o "stare" viitoare în care supraviețuiește "ceva" din om - "sufletul" sau "duhul" său. Este certitudinea că ipostasul existenței mele nu este asigurat de natura mea și de posibilitățile mele existențiale, ci este asigurat și constituit de relația mea cu Dumnezeu, de iubirea Lui pentru mine. Credința în viața veșnică este încrederea că această iubire nu va înceta, ci va constitui întotdeauna viața mea, fie că funcționează fie că nu capacitățile mele psiho-somatice.

Credința în viața veșnică nu este o certitudine ideologică, nu este fundamentată pe argumente. Este o mișcare de încredere, de investire a speranțelor și a setei noastre de viață în iubirea lui Dumnezeu, Cel care ne dăruiește acum și aici atâta bogăție de viață, în ciuda rezistențelor noastre psiho-somatice pe care le opunem realizării vieții (a vieții celei adevărate care este depășire de sine în iubire și comuniune), Cel care ne-a făgăduit și plinătatea vieții, adopțiunea directă, relația de la persoană la persoană cu

El atunci când se vor stinge în pământ și ultimele puncte de rezistență ale răzvrătirii noastre.

Cum va fi **activată** această nouă relație cu El, prin intermediul căror funcții, nu știm. Ne încredem însă. Ceea ce știm, din descoperirea adevărului ce ne-a fost dăruit, este că relația va fi tot una **personală**, că în fața Lui voi fi eu, așa cum mă știe și cum mă iubește Dumnezeu, voi fi eu cu numele meu și cu posibilitatea dialogului cu El, precum Moise și Ilie pe Muntele Tabor. Acestea sunt suficiente, poate că și prisosesc.

8. Distincția între bărbătesc și femeiesc

În relatarea biblică despre crearea omului, adevărul privitor la **chipul** lui Dumnezeu, care este întipărit în om, este urmat și completat de distincția firilor, diferențierea bărbat-femeie. "Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut, bărbat și femeie i-a făcut pe ei." (Geneză 1, 27). În această frază, exegeza bisericească a văzut legătura dintre realitatea exprimată de expresia "după chip" și "puterea de iubire" a omului, puterea care îl împinge să realizeze viața ca și comuniune cu celălalt sex, puterea aceasta fiind în același timp componentă a **vieții**, **modul** în care se constituie viața umană în noi ipostasuri umane, în care omul crește și se înmulțește, umple pământul și-l stăpânește. (Geneză 1, 28).

Există însă și o a doua descriere a creării omului, pe care ne-o păstrează al doilea capitol al cărții Genezei (versetele 4 - 25) și pe care exegeții o consideră mai veche, ca formulare scrisă. Aici, crearea omului nu este legată de la început de diferențierea firilor (sexelor). Dumnezeu îl creează

pe primul om, care are nume masculin - Adam -, dar numele lui indică faptul că este din pământ, nu genul său. Asupra acestui om unic și deplin Dumnezeu suflă suflarea Sa și îl face "suflet viu". Diferențierea genurilor (sexelor) vine după aceea, numai pentru a sluji nevoia de comuniune: "Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit lui." (Geneză 2, 18). Diferențierea firilor se realizează prin intermediul unui act creator deosebit al lui Dumnezeu, o a doua **modelare**. "A adus Domnul Dumnezeu somn greu asupra lui Adam și a luat una din coastele lui... și a făcut femeia." (Geneză 2, 21,22).

În această a doua descriere, conștientizarea genului (evităm traducerea prin sex, termen ce și-a restrâns foarte mult sensul, preferând pe cel de **gen** sau **fire** sau **parte** pentru a numi realitatea distincției bărbat-femeie - n.tr.) este și prima exprimare a cunoașterii de sine a omului: privind existența care a luat naștere din coasta sa, Adam își dă sieși un nume care rezultă tocmai din raportarea la soția sa. De acum nu mai este numai Adam, ci el devine **is** și ea devine **issah** - devine **bărbat** pentru că aceea este **femeie** (Geneză 2, 23).

Conform criteriilor exegezei eclesiale, trebuie să vedem în imaginea primului om integral unitatea nedespărțită a naturii umane. Dar identitatea fizică în ceea ce privește carnea și oasele ("iată, aceasta este os din oasele mele și carne din carnea mea" - Geneză 2, 23) nu este suficientă pentru a asigura acea unitate a naturii umane care ar fi făcut din om **chip** al unității dumnezeiești treimice. Modelul treimic de viață este unitatea ca și comuniune de iubire, comuniune de ipostasuri distincte și libere, și nu o unitate dată în chip natural. În felul acesta ne întoarcem din nou la nevoia distincției între bărbat și femeie pentru a se realiza în limitele creatului chipul și arătarea vieții necreatului.

Privind la femeia sa, Adam a profețit: "De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa

și vor fi amândoi un trup" (Geneză 2, 24). Comuniunea dintre bărbat și femeie a fost destinată să fie fapt de libertate care se întregeste în unitatea fizică. Legătura dată în chip natural cu părinții se rupe pentru a se crea o nouă legătură prin alegere liberă și devotament, care ajunge nu numai la conviețuire, prietenie și relație sufletească, ci la unitate trupească, ceea ce înseamnă: unitate de viață, împreună-existență la propriu. Acesta este **modul** în care se realizează modelul treimic de viață în limitele naturii create.

Conform cu această perspectivă biblică, deci, distincția între bărbat și femeie, deși își are originea în natura omului - este manifestare sau arătare a naturii lui -, nu are drept scop împlinirea nevoilor și a finalităților naturii umane, ci aceea unitate a naturii care este rod al libertății față de natură, rod al iubirii personale. Cu alte cuvinte: distincția firilor nu funcționează la om așa cum funcționează la animale, unde aceasta este supusă exclusiv necesității naturale de înmulțire. În profeția lui Adam, care explică rațiunea, scopul distincției dintre sexe, finalitatea naturală a înmulțirii nu apare deloc - este numit ca scop unic unitatea fizică "într-un trup", la care ajunge "lipirea" liberă de persoana de alt sex. Dar și în descrierea creării omului pe care ne-o dă primul capitol din Geneză (versetele 26,29), perspectiva creșterii și înmulțirii oamenilor apare ca rezultat al unei binecuvântări speciale a lui Dumnezeu (verset 28), adică a unui dar special care se oferă omului, și nu ca necesitate naturală dată ca la animale. Numai păcatul, eșecul omului de a realiza viața după prototipul său treimic va tulbura această rânduială și va muta scopul distincției între sexe de la realizarea chipului lui Dumnezeu la necesitatea inexorabilă a perpetuării naturale.

9. Puterea de dragoste

Distincția între sexe își are originea în natură, dar nu se identifică cu natura, așa cum nu se identifică nici cu ipostasul omului. Este și aceasta una din **energiile** naturii, despre care am vorbit mai sus, unul din **modurile** în care **este activată** realitatea existențială a naturii, caracterul unic, neasemănat și irepetabil al fiecărui ipostas uman concret. Știința psihologiei ne certifică astăzi că elanul erotic nu apare la om numai la vârsta când îi este necesar pentru a servi înmulțirea speciei umane. Din momentul nașterii sale, pornirea iubitoare față de mamă constituie prima posibilitate de **relație** vitală - posibilitate care edifică personalitatea însăși a omului și punctul de plecare pentru intrarea sa în lumea oamenilor, în spațiul vieții ca și comuniune. Fără distincția dintre sexe și elanul erotic care o însoțește, faptul **relației**, al comuniunii, al iubirii, erosul, s-ar limita poate la nivelul comportamentului, al împreună petrecerii, al legăturii psihologice. Datorită distincției dintre sexe, erosul este elan și premisă de viață, premisă fundamentală pentru realizarea și manifestarea ipostasului personal al vieții. Ipostasul personal al omului, chiar și în ceea ce privește originea sa biologică, este rod al dragostei dintre alți doi oameni.

Dar chiar alcătuirea și manifestarea personalității subiectului uman este rezultat al posibilității de relație, de comuniune, de raportare erotică. Relația pruncului cu mama este una erotică nu pentru că ar urmări perpetuarea speciei, ci pentru că este o relație constitutivă de viață. Mama transmite pruncului viața nu metaforic și simbolic, ci la modul propriu și real. Îi dă hrana-premisă a vieții, și împreună cu aceasta mângâierea, afecțiunea, primele cuvinte care se adresează acestuia, adică prima posibilitate de relație, simțul unei prezențe personale, fără de care pruncul n-ar intra niciodată în lumea oamenilor, în lumea limbajului și a simbolurilor, a identității existențiale și a numelor.

Nu este deci nici întâmplătoare, nici pur și simplu metaforică sau analogică relația dintre distincția sexelor și crearea omului "după chipul" lui Dumnezeu. Omul înfățișează pe Dumnezeu pentru că este **persoană**, existență personală. Dar persoana se diferențiază de individul biologic exact pentru că existența sa nu este dată în mod natural, ci se realizează ca fapt de relație de dragoste și comuniune. Distincția dintre sexe permite omului să dea ipostas natural (ipostas naturii) existenței sale **personale**, să fie **activată** raportarea personală ca fapt constitutiv al ipostasului și unificator al naturii omului.

De aceea, nu este întâmplător că relația lui Dumnezeu cu omul (relația prin excelență, cea care constituie viața ca ipostas personal) a fost înfățișată întotdeauna prin relația de dragoste dintre bărbat și femeie. Când poporul lui Israel este necredincios față de Dumnezeu și se închină la idoli, profeții îi reproșează că săvârșește adulter (Ieremia 13, 27), necinstește unicitatea relației prin care Dumnezeu l-a așezat pe acesta în locul iubitei (Osea 2, 25; Romani 9, 25). Relația lui Dumnezeu cu poporul său, cu fiecare membru al poporului său, este o taină nupțială, de dragoste. Pentru exegeza eclesială, acesta este singurul motiv pentru care o cântare de dragoste, *Cântarea Cântărilor*, și-a găsit loc între cărțile Vechiului Testament.

Dar relația de dragoste dintre Dumnezeu și poporul lui Israel este chip și preînchipuire numai a unirii pe care a realizat-o Dumnezeu cu omenirea în Persoana lui Hristos prin intermediul Trupului Lui, care este Biserica. Aceasta este "taina cea mare" pe care o descrie Sfântul Apostol Pavel (Efeseni 5, 23,33) și pe care o ilustrează parabolele Evangheliilor cu scene luate din ospete și mese de nuntă. În Noul Testament, Hristos este Mirele Bisericii și Mirele sufletului fiecăruia dintre noi - Dumnezeu îndrăgostit de persoana fiecărui om. În special în Evanghelia lui Ioan,

viața veșnică pe care a venit să ne-o dăruiască Mântuitorul Hristos este definită de verbul a cunoaște, cu care în limbajul biblic este redat întotdeauna cuvântul ebraic care indică relația de dragoste dintre bărbat și femeie: "Aceasta este viața veșnică: să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Cel pe care L-ai trimis, Iisus Hristos" (Ioan 17,3).

În tradiția patristică, Dumnezeu Însuși, în viața Sa interioară treimică, va fi definit ca "plenitudinea iubirii" (*το ολον του ερωτος*), plinătatea unității iubitoare indisolubile, "erosul acesta este iubirea (*ο ερως αυτος εστιν η αγαπη*), căci este scris că Dumnezeu este iubire"¹. Acest eros este extatic, "în măsură să nască în Dumnezeu un elan iubitor", care întemeiază și constituie ființele cele "din afara Lui": "Acesta, care este cauza tuturor..., printr-un prisos de bunătate iubitoare iese în afara Sa... și astfel El iubește și este cuprins de iubire. Și coboară din locul care este mai presus de toate către ceea ce este în toate".²

Singurul mod prin care omul poate să descrie experiența primirii acestei iubiri și a răspunsului la această iubire este iarăși relația dintre bărbat și femeie: "Căci iubirea Ta a fost peste mine ca și iubirea femeiască"³. În literatura ascetică, modelul iubirii lui Dumnezeu pentru om și a omului pentru Dumnezeu va fi căutat tot în formele erosului omenesc, chiar ale erosului trupesc, nu în formele idealiste ale nostalgiei platonice: "iar dragostea trupurilor să-ți fie chip al dragostei de Dumnezeu"⁴. "Dumnezeu se apleacă asupra sufletului care dorește să se pocăiască, ca un îndrăgostit care-și dorește atât de mult pe iubita sa."⁵ "Nu este un lucru necuvenit a

¹ Maxim Mărturisitorul, *Comentarii la «Despre numirile divine»*, 4,17, P.G. 4, 268-269

² Scrierile Areopagitice, *Despre numirile divine*, IV, P.G. 3, 712 AB

³ *Despre numirile divine*, 709 C; vezi și 2 Regi 1, 26

⁴ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, Cuvântul XXVI, 31, în *Filocalia românească*, vol. IX, pag.329

asemăna chipurile dorului, fricii, sânguinței, râvnirii și robiei omenеști cu cele ale dragostei lui Dumnezeu. Fericit este cel ce are față de Dumnezeu un dor asemănător celui pe care-l are îndrăgostitul nebun față de iubita lui"¹.

Dacă iubirea (eros)² exprimă mai mult o pornire oarbă instictuală spre plăcere senzuală, și nu eliberarea persoanei de necesitățile și cerințele naturii, în vederea realizării vieții ca întrepătrundere iubitoare a două persoane, aceasta se întâmplă deoarece noi cunoaștem iubirea în starea ei de cădere, o cunoaștem ca **păcat**, ca eșec existențial și ca pierdere a scopului și a țelului său. Și totuși, chiar și în starea de cădere și de păcat, iubirea (erosul) face posibilă unirea fizică a două ipostasuri diferite și constituirea unor noi ipostasuri personale. Și aceasta pentru că **păstrează** încă ceva din **forța iubitoare** care, ca **chip** al lui Dumnezeu, s-a întipărit naturii noastre. Este puterea iubitoare care poate face posibilă nu numai unirea a două ipostasuri diferite, ci și a două naturi diferite, care îl poate face pe om "părtaş al firii celei dumnezeiești", "în întregime și în toate copleșit de Dumnezeu, devenind tot ceea ce este Dumnezeu, fără a se identifica după fire cu El"³. Scriitorul operelor areopagitice vede "ecoul slab" al acestei puteri iubitoare chiar și în desfrânatul "care se lasă purtat spre viața cea mai de jos, dus fiind de pofta irațională".⁴

Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul recunoaște chiar și în atracția erotică a animalelor necuvântătoare, ca și în forța de atracție care constituie "întrepătrunderea coerentă" a întregii creații, o pornire (elan) iubitoare (erotică) unitară

⁵ Nil Ascetul, *Epistole*, P.G. 79,464

¹ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, Cuvântul XXX, 5, în *Filocalia românească*, vol.IX, pag 425.

² Părintele D. Stăniloae traduce adesori eros cu dor - n.tr.

³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre diferite aporii*, P.G.,91, 1308 AB

⁴ *Despre numirile divine*, P.G. 3, 720 BC

și o mișcare de întoarcere la unitatea vieții dumnezeiești¹.

Toate acestea înseamnă că pentru antropologia eclesială distincția dintre sexe nu slujește nici numai scopul natural al perpetuării speciei umane, nici numai o diferențiere a rolurilor sociale, - diferențiere care permite alcătuirea "celulei" vieții sociale, familia. Înainte de orice altceva, distincția dintre cele două firi umane, bărbătească și femeiască, și atracția erotică a existențelor de sex opus conduc la finalitatea sa naturală și la scopul său elanul erotic universal aflat în natură. Slujește întruchiparea în natură a **modului** de viață treimic - întrepătrunderea personală reciprocă a vieții în limitele naturii create - și are drept scop final unirea îndumnezeitoare a omului cu Dumnezeu.

Dacă omul refuză acest țel și scop, iubirea (erosul) degenerază într-o **pătimire** fără ieșire a naturii. Natura **pătimește** din cauza erosului, îl suportă ca pe o chinuitoare și mereu neîmplinită dorință de împlinire existențială și ca pe o nemiloasă necesitate a perpetuării speciei. Păcatul este exact eșecul erosului de a realiza scopul către care tinde, adică unirea omului cu Dumnezeu. Erosul se transformă atunci într-o reluare perpetuă a tragediei Danaidelor, într-o nesățioasă pornire a naturii de autosatisfacere, de voluptate și de plăceri ale simțurilor individuale. Nu mai este fapt de comuniune și relație de iubire, ci de supunere a celui alt la cerința și nevoia subiectivă de plăcere.

Numai când forța iubitoare (erosul) care este îndreptată spre persoana de alt sex va duce la depășirea iubitoare a individualității naturale (adică: omul să se depășească pe sine ca individ, dorințele, nevoile și cerințele sale individuale, să înceteze a avea în vedere numai supraviețuirea sa individuală și să înceapă să trăiască de dragul celui alt, din dragoste pentru celălalt), numai atunci se eliberează drumul răspunsului omului la chemarea iubitoare a lui Dumnezeu,

¹ Comentarii la *Despre numirile divine*, P.G. 4, 268 CD 269 A

iar erosul devine cale a vieții și dar de viață. De aceea, prototip al iubirii conjugale este iubirea jertfelnică a lui Hristos pentru Biserică (Efeseni 5, 23,33), moartea de bună voie a individualității naturale pentru a se realiza viața ca iubire și dăruire de sine. Hristos este cel dintâi care întruchiează modelul "iubirii adevărate" și face posibilă și raportarea noastră iubitoare la Persoana Sa: "El ne-a iubit pe noi mai întâi" - spune Fotie cel Mare, - "pe când noi eram vrăjmași și potrivnici. Și nu numai că ne-a iubit, ci S-a lăsat batjocorit, bătut și răstignit pentru noi și socotit între cei morți; prin toate acestea, El Și-a arătat dragostea Sa pentru noi"¹.

În Biserică, unde este locul Împărăției lui Dumnezeu - spațiul în care se realizează modul treimic de "viață adevărată" - "nu mai este parte bărbătească și parte femeiască" (Galateni 3, 28).

În Biserică existăm în felul în care vom exista și după moartea individualității noastre fizice: nu cu puterile și cu capacitățile firii noastre, cu energiile noastre psiho-somatice, ci datorită iubirii lui Dumnezeu, Cel care "cheamă la ființă cele ce încă nu sunt" (Romani 4, 17) - datorită chemării Sale iubitoare care constituie existența noastră ca fapt de comuniune cu El.

Aceasta nu înseamnă că firea noastră este anulată în spațiul Împărăției. Înseamnă că se schimbă **modul** în care se ipostasiază (devine ipostas) firea noastră. Natura noastră nu mai devine ipostas (adică o existență vie concretă) prin funcțiile și energiile sale proprii, ci datorită chemării de dragoste a lui Dumnezeu. De aceea nici nu mai avem nevoie să trecem prin posibilitatea naturală de distincție între partea bărbătească și cea femeiască pentru a realiza existența noastră naturală ca ipostas de viață, adică de dragoste și comuniune.

¹ Citat de Sfântul Nicodim Aghioritul în *Symvoulevtikon Egheiridion*, pag.183, nota 1

Această realitate dorește să o semnaleze cuvântul evanghelic atunci când ne certifică faptul că în spațiul "vieții celei adevărate" sexualitatea dispare, la fel și distincția dintre sexe: "Fiii veacului acestuia se însoară și se mărită; iar cei ce se vor învrednici să dobândească veacul acela și învierea din morți, nici nu se însoară, nici nu se mărită. Nici să moară nu mai pot, căci sunt la fel cu îngerii și sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii" (Luca 20, 34,36).

Învierea, care desființează relația conjugală așa cum desființează și moartea, este "înviere din morți". Presupune moartea **modului** natural, autonom de constituire a ipostasului nostru - moartea de voie sau fără de voie a individului, care își constituie ipostasul din puterile și energiile firii sale. Trebuie să intervină o moarte pentru ca "ceea ce este muritor să fie înghițit de viață" (2 Corinteni 5, 4). Spre această moarte au curajul să se îndrepte de bunăvoie **monahii** Bisericii. Ei refuză căsătoria, **modul** natural de autodepășire iubitoare (erotică) a individualității, și încearcă saltul de a ipostasia iubirea și trupul în **modul** Împărăției. Să existe numai prin ascultare și nevoință, asceză, numai prin abdicarea de bună voie de la natură, să-și tragă existența și viața din chemarea de dragoste pe care o adresează Dumnezeu omului.

În acest sens, monahii Bisericii sunt avangarda dar și primele roade ale Împărăției - ale Împărăției care se zămislește în pânțele Bisericii. Noi ceilalți, cei mulți, avem nevoie de **ajutorul** pe care ni l-a dăruit Dumnezeu (Geneză 2, 18) pentru a ajunge, urmând exemplul jertfei lui Hristos, la moartea și învierea pe care monahii le reușesc prin acel salt. Amândouă drumurile, și cel al monahilor și cel al căsătoriților, sunt la fel de respectabile și validate în Biserică, din moment ce țelul lor este comun: viața liberă de spațiu, de timp, de stricăciune și de moarte.

10. Căderea

Conștiința unei **căderi** care l-a coborât pe om la un nivel de existență diferit de cel pentru care se simte creat nu ține numai de tradiția iudeo-creștină. Este o conștiință umană universală care se exprimă în mituri și simboluri în aproape toate religiile și care a inspirat aspecte capitale ale problematicii multor sisteme filozofice.

Pentru tradiția creștină însă, referirea la **căderea** omului nu este pur și simplu un element particular al teoriilor sale antropologice, ci este axul central de referință sau "cheia" pentru înțelegerea omului, a lumii și a Istoriei. De o parte adevărul **căderii** și de cealaltă parte adevărul **îndumnezeirii** omului jalonează evenimentul însuși al Bisericii și dau sens existenței sale și misiunii sale istorice.

În ce privește subiectul **căderii**, învățătura Bisericii se fundamentează pe interpretarea textelor Vechiului Testament. Relatarea creării omului în primele pagini ale cărții Genezei este completată cu referirea la evenimentul **căderii**, cu o reprezentare surprinzător de bogată în sensuri și simbolisme arhetipice de neînlocuit.

Citim în cartea Genezei că Dumnezeu, după ce a creat pe om, a sădit pentru el un rai, adică o grădină foarte frumoasă, în Eden, și l-a așezat acolo. Imaginea grădinii funcționează în toate religiile Orientului Mijlociu ca simbol al unei fericiri ideale - poate în contrast cu uscăciunea și goliciunea pustiurilor, care prisosesc în această regiune. Desigur, seceta deșertului este simbol al morții, în timp ce râurile care udă raiul din Eden și bogăția vegetației care îl împodobesc dau imaginea unei plinătăți a vieții.

În acest "rai al desfătării", după cum îl descrie Sfânta Scriptură, îl așază Dumnezeu pe primul om" pentru ca să-l lucreze și să-l păzească" (Geneză 2, 15). Lucrul în această primă fază a vieții umane nu era robie - omul ca rob al

nevoii de supraviețuire fizică - ci continuare organică și prelungire a lucrării creatoare a lui Dumnezeu, creativitate, care îl caracterizează pe om drept **chip** al lui Dumnezeu, ca **persoană** adică.

În același timp, toate roadele plantelor din rai sunt oferite de Dumnezeu omului spre mâncare (Geneză 1, 29). Viața din rai a omului nu reprezintă o stare de "spiritualizare" sau de "elevare idealistă", cum și-o închipuie adesea moralistii. Viața omului, din prima clipă chiar, se realizează prin consumarea hranei, prin folosirea directă a materiei lumii. Omul trăiește și există numai în relație directă și organică cu lumea, cu materia lumii. Nu într-o relație mentală și teoretică. Omul nu este numai spectator și observator sau hermeneut al lumii, ci este cel care își însușește în mod direct lumea ca hrană, o ia în sine și o face trup al său. Numai așa, numai prin comuniunea organică cu lumea se realizează viața umană.

Fapt deosebit în starea paradisiacă a omului este că această luare a hranei care îi asigură omului viața nu constituie numai o relație efectivă și o comuniune cu lumea, ci și o relație efectivă și vitală cu Dumnezeu. Dumnezeu este Cel care oferă omului hrana, adică premisa vieții, Acesta îi oferă roadele și semințele pământului "spre mâncare". Orice era luat ca hrană era un dar al lui Dumnezeu, o "binecuvântare" a lui Dumnezeu, adică o realizare a **relației** cu El - o realizare a vieții ca **relație**. Relația paradisiacă a omului cu Dumnezeu nu este o relație morală sau religioasă, ceea ce înseamnă că nu se realizează în mod indirect, adică prin păstrarea unor legi sau prin aducerea de rugăciuni și jertfe. Este viața însăși a omului, care se realizează ca relație și comuniune cu Dumnezeu, realizarea nemijlocită a vieții, prin hrană, mâncare și băutură.

Același adevăr al acestor prime pagini ale Genezei îl aflăm și în actul bisericesc al Euharistiei, în care relația omului cu Dumnezeu - așa cum a fost ea restabilită ca

relație de viață "în trupul" lui Hristos - se realizează din nou la modul plinar, prin intermediul unui eveniment de mâncare și băutură. Omul își ia din nou hrana - elementele de bază ale hranei, care sunt pâinea și vinul - ca fapt de comuniune ipostatică divino-umană deja: Trupul și Sângele lui Hristos. Dumnezeiasca Împărtășanie (*κοινωνία*), împărtășirea cu Dumnezeu, este din nou o relație de viață prin intermediul hranei. Omul nu își ia viața din hrana ca atare, ci din hrană ca relație și comuniune cu Dumnezeu. Primește hrana ca dar pe care i-l oferă Dumnezeu. Își ia viață și existență din faptul comuniunii cu El, și nu din capacitatea naturii sale de a supraviețui, efemer totuși, prin hrănire. Această schimbare a **modului** de existență trece oricum prin actul fizic al mâncării și al băuturii. Participarea la **modul** Împărăției nu este trecerea într-o "altă" viață, ci prin izbăvirea de stricăciune a acestei vieți care se realizează ca și comuniune-împărtășire de hrană. De aceea și imaginea Împărăției lui Dumnezeu în Noul Testament este adeseori imaginea unei cine, la care oamenii "mănâncă și beau la masa" pe care le-o oferă Dumnezeu (Luca 22, 30).

Dumnezeu oferă primilor oameni posibilitatea vieții, a "vieții celei adevărate", a nestricăciunii și nemuririi, dăruindu-le lumea, hrana, ca fapt de comuniune cu El. Dar realizarea vieții ca eveniment de comuniune și relație este oricum rodul libertății - nu există comuniune și nici relație de dragoste obligatorie sau impusă. Aceasta înseamnă că viața paradisiacă a primilor oameni includea și posibilitatea unei folosiri diferite a libertății: posibilitatea de a realiza existența umană nu ca fapt de comuniune și relație cu Dumnezeu, ci prin sine, luându-și puterile existențiale numai din sine, numai din natura sa creată.

Această posibilitate este reprezentată de relatarea biblică prin folosirea simbolului pomului "cunoașterii binelui și răului" (Geneză 2, 9, 17). Este vorba tot de un copac din rai, dar care nu face parte din "binecuvântarea" pe care o oferă

Dumnezeu omului - consumarea fructelor sale nu constituie comuniune și relație cu Dumnezeu. El reprezintă tocmai posibilitatea ca omul să-și însușească hrana sa - să-și realizeze viața - nu ca pe o comuniune cu Dumnezeu, ci separat și independent de Dumnezeu, să se hrănească numai pentru întreținerea sa, pentru supraviețuirea eului său, pentru supraviețuirea individualității sale fizice. Să existe nu ca **persoană**, trăgându-și ipostas de viață din comuniunea de dragoste, ci să existe ca individ fizic, ca monadă existențială care își întreține supraviețuirea ipostasului său din propriile sale forțe, din funcțiile și energiile create ale acestuia.

Dumnezeu cere primilor oameni să nu mănânce din roadele acestui pom "al cunoașterii binelui și răului". Vrea oare să le ia posibilitatea cunoașterii dilemelor morale, să-i păstreze din punct de vedere moral "unidimensionali"? Trebuie să clarificăm faptul că aici termenii "bine" și "rău" nu au conținutul convențional al binelui și răului, așa cum îl înțelegem astăzi, nu sunt categorii ale comportamentului, nu exprimă accepțiunea juridică, legalistă a ceea ce este util sau păgubitor din punct de vedere social. Aici, ca în întreaga Sfântă Scriptură, termenii "bun" și "rău" arată posibilitatea de viață și alienarea vieții, adică eventualitatea morții. Dumnezeu clarifică acest lucru pentru primii oameni și îi avertizează chiar: "În ziua în care veți mânca din acesta cu moarte veți muri" (Geneză 2, 17).

În aceste cuvinte ale lui Dumnezeu nu avem o amenințare cu pedeapsa morții, ci o previziune și un avertisment. Dacă primii oameni mănâncă din acel pom nu săvârșesc numai o abatere, nu încalcă numai o poruncă ce trebuie păstrată pentru că este venită de sus. Consumarea roadelor acestui pom va ridica de la ei premisa vieții, îi va duce la moarte pentru că au încercat să realizeze viața nu în **modul** care constituie viața (**modul** treimic de iubire și comuniune), ci într-un totu contrar: căutând să realizeze viața din posibilitățile create și de aceea trecătoare ale individualității lor naturale,

să existe ca și când fiecare individualitate naturală ar fi cauza și scopul său propriu. "Binele" și "răul" nu constituie aici o simplă antiteză mentală - "răul" nu este negarea pe față a "binelui", ci contrafacerea și alterarea acestuia. Există un **mod "bun"** și unul "rău" de realizare a vieții: aceasta este dilema care se pune în fața primilor oameni. **Modul** rău propune ca realizabilă posibilitatea vieții prin sine, posibilitatea ca făptura creată să aibă în ea și cauza și scopul său, să ajungă prin sine la asemănarea cu Dumnezeu și la îndumnezeire. Dar aceasta este o minciună, o ambiție înșelătoare care acceptă ca viață negarea vieții și conduce inevitabil la moarte. În imaginea biblică Dumnezeu vrea să-l păzească pe om tocmai de cunoașterea morții - deoarece moartea este o cunoaștere irevocabilă, care atunci când se dobândește este deja târziu pentru a mai fi oprite tragicele sale consecințe.

Însă primii oameni aleg în cele din urmă **modul** cel "rău" de existență, modul morții. Înștiințarea pe care le-o adresează Dumnezeu subliniază faptul că în relatarea biblică opțiunea lor se face în deplină cunoștință a urmărilor sale. Intervine totuși o circumstanță atenuantă. În hotărârea lor sunt antrenați de către șarpe, simbolul acesta arhetipal al răului. Pentru hermeneutica bisericească, șarpele este aici expresia intervenției **diavolului** sau **satanei**, care constituie o existență personală, spirituală, asemănătoare cu îngerii lui Dumnezeu - duhurile care aduc slavă lui Dumnezeu și pe care le-a creat Dumnezeu înainte de lume. Diavolul este o existență revoltată, exclusă de la viață, care se condamnă pe sine să perpetueze moartea pe care a ales-o el cel dintâi.

Șarpele adresează provocarea sa mai întâi femeii. Nici aici simbolismul nu este întâmplător. În limbajul arhetipurilor vieții pe care îl folosește Scriptura (limbajul imaginilor arhetipale care "înseamnă" mult mai mult decât noțiunile), femeia este imaginea **naturii**, spre deosebire de bărbat care

este simbolul **logosului**. Această punere față în față a **naturii** și a **logosului**, a femininului și masculinului, nu reprezintă o distincție axiologică, ci înfățișează experiența pe care o are omul despre felul în care se realizează viața naturală. **Natura** posedă o disponibilitate "feminină" de a întrupa faptul de viață, însă are nevoie de sămânța **logosului** pentru ca să poată realiza această întrupare. Fără împerecherea masculinului cu femininul nu poate exista viață naturală. Fără intervenția **logosului**, **natura** rămâne numai o posibilitate, nu este un fapt existențial. Fără întruparea sa în **natură**, **logosul** rămâne numai o noțiune abstractă, fără ipostas.

Astfel, tentația pentru deturnarea realizării vieții, tocmai pentru că nu constituie numai o provocare teoretică, ci posibilitate **naturală**, este acceptată mai întâi de femeie. Cuvintele care îi sunt adresate de șarpe sunt revelatoare pentru contrafacerea "logică" a binelui - revelatoare ale unui **logos** care vrea să înșelena**natura**, să falsifice posibilitățile vieții: "Dumnezeu a zis, oare, să nu mâncați roade din orice pom din rai?" Femeia reacționează: "Roade din pomii raiului putem să mâncăm; numai din rodul pomului celui din mijlocul raiului ne-a zis Dumnezeu «Să nu mâncați din el, nici să nu vă atingeți de el, ca să nu muriți!». Șarpele nu insistă în insinuarea sa grosolană, o părăsește rapid și trece la o a doua: "Nu veți muri", spune, "dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul" (Geneză 3, 1-6). Imaginea biblică nu merge mai departe. La cea de a doua tentație, cea a asemănării cu Dumnezeu și a îndumnezeirii prin sine, femeia cedează - natura acceptă să încerce realizarea vieții în sine, autonom. Primii oameni gustă din rodul autonomiei și al autosuficienței existențiale.

11. Urmările căderii: goliciunea

Așa s-a întâmplat **căderea** omului. Vorbim de **cădere** nu pentru a indica o degradare valorică, ci o schimbare a **modului de existență**, o cădere de la viață. Relatarea biblică înfățișează această schimbare existențială, urmările căderii, cu un simbolism incomparabil.

Prima urmare a căderii a fost simțul goliciunii: "Atunci li s-au deschis ochii la amândoi și au cunoscut că erau goi, și au cusut frunze de smochin și și-au făcut acoperământ" (Geneză 3, 7). Până în momentul căderii "erau amândoi goi, și Adam și femeia lui, și nu se rușinau" (Geneză 2, 25). Ce este, așadar simțul goliciunii, rușinea în fața goliciunii, care însoțește căderea? Este conștiința că privirea celuiilalt care cade pe mine nu este privirea celui ce mă iubește, a omului care mă iubește, în care am încredere. Este privirea unui străin, care nu mă privește cu dragoste, ci mă vede ca pe un obiect al dorinței și plăcerii sale numai. Privirea celuiilalt mă transformă în obiect, mă obiectivează, mă transformă în individ neutru, simt că mă lipsește de subiectivitate, de identitatea mea cea mai profundă și unică. A mă simți gol înseamnă ruperea relației, lipsirea de dragoste, nevoia de a mă apăra în fața amenințării pe care o constituie pentru mine celălalt. Și mă apăr cu ajutorul rușinii. Mă îmbrac pentru a acoperi subiectivitatea mea, mă feresc de privirea celuiilalt, să nu mă transform în obiect ce servește plăcerii individuale și suficienței de sine a celuiilalt.

Înainte de cădere, trupul era în întregime expresie și revelare a unicității **personale**, chemare dinamică la comuniune de viață, depășire de sine și dăruire din iubire. Simțul goliciunii și rușinea pentru goliciune încep din momentul în care viața încetează să mai aibă în vedere iubirea și urmărește numai suficiența de sine a individualității - nevoia individuală, plăcerea individuală. De aceea și după cădere,

numai în dragostea adevărată goliciunea încetează de a mai fi rușine și devine mișcare ultimă de încredere și dăruire de sine. "În adevărata dragoste, sufletul acoperă trupul" spunea Nietzsche, căruia pizma ateismului nu i-a desființat întotdeauna simțul adevărului înlăuntrul său. Din cealaltă parte, un sfânt, Isaac Sirul, completează acest cuvânt: "Dragostea nu cunoaște rușine... dragostea nu cunoaște în chip firesc ceea ce este rușinea și uită propria sa măsură"¹.

Simțul goliciunii și rușinea de goliciune este cea mai evidentă dovadă a alienării pe care a suferit-o natura umană o dată cu căderea: chipul lui Dumnezeu întipărit firii omului se pervertește și se alterează (fără însă a se șterge definitiv), adică modul **personal** de existență al Sfintei Treimi, al iubirii dintre Persoane - al iubirii care este singura în măsură să unifice viața și voința și lucrarea firii, a naturii. Libertatea personală se supune (deși niciodată deplin) nevoii individuale a existenței de sine naturale, devine instinct, pornire, patimă inexorabilă. În felul acesta firea se fărâmițează. Se fărâmițează în individualități care trăiesc fiecare numai pentru sine - individualități care încearcă să se impună una alteia și se luptă una cu alta pentru revendicarea vieții.

12. Vinovăția

Cea de-a doua imagine reprezentativă pentru urmările căderii în relatarea biblică este apariția sentimentului de vinovăție și încercarea de justificare individuală. Primii oameni aud pașii lui Dumnezeu care se plimba prin rai pe înserat și sunt cuprinși de frică - o frică așa de mare, încât se grăbesc să se ascundă "de la fața Domnului Dumnezeu" între pomii raiului. Atunci Dumnezeu îl cheamă pe Adam,

¹ Cuvinte despre nevoie, Cuvântul 59)

îl întreabă de ce s-a temut, și Adam invocă goliciunea sa drept cauză a temerii. Adam se simte acum gol chiar și în fața lui Dumnezeu. Chiar și privirea lui Dumnezeu simte că îl dezgolește, o simte ca pe o presiune asupra individualității sale. Dumnezeu nu-i mai este un apropiat, unul care îl iubește, relația cu El nu mai este relație de dragoste și izvor de viață. Chiar și Dumnezeu este acum un "altul", o a doua existență care amenință să anuleze independența individualității sale chiar și numai prin prezența sa.

"Nu cumva ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit să nu mănânci?" îl întreabă Dumnezeu. Și Adam se grăbește să se dezvinovățească: "Femeia pe care Tu mi-ai dat-o, aceasta mi-a dat din pom și am mâncat". Iar când Dumnezeu o întreabă pe femeie: "De ce ai făcut aceasta?," răspunsul femeii este și el o eschivare: "Șarpele m-a amăgit și am mâncat" (Geneză 3, 11-13). Căderea care a avut loc manifestă acum tendința de apărare a individualității, transferul responsabilității și încercarea de a se justifica pe sine.

Dacă simțul goliciunii și rușinea sunt manifestări ale pierderii caracterului **personal** al existenței, simțul culpabilității, frica, încercarea de transferare a responsabilității și îndreptățirea de sine sunt manifestări ale agoniei pricinuite de pierderea vieții, a vieții adevărate, adică nemuritoare. Este agonia în fața morții. Am ajuns la această concluzie nu în mod arbitrar, ci prin criteriile exegezei eclesiale a imaginilor Bibliei. Să ne întrebăm mai întâi: de ce se teme Adam, în realitate atunci când se ascunde de Dumnezeu, de ce vrea să se protejeze atunci când transferă responsabilitatea asupra femeii? Se teme cumva de o amenințare exterioară, simte cumva vreun pericol obiectiv? Dar nu are o experiență precedentă de amenințare sau pericol - în mod normal ar fi trebuit să fie atât de lipsit de frică pe cât este pruncul care întinde mâna să apuce focul. Răspunsul facil al moraliștilor este de obicei următorul: Adam se teme

deoarece a încălcat porunca lui Dumnezeu și se aștepta la pedeapsă. Dar noțiunile de încălcare și de pedeapsă sunt și acestea imagini luate din experiența ulterioară a lumii căzute. Dacă absolutizăm aceasta și o considerăm ca pe singura explicație a fricii lui Adam, lăsăm multe goluri și dăm naștere la întrebări fără răspuns. Cum este posibil ca Adam să se teamă de Dumnezeu, pe care-L cunoaște numai ca pe Unul care "iubește nebunește" pe om și care îi dă viață? Dacă dragostea unui om care iubește cu adevărat, chiar și după cădere, este gata să ierte și să uite orice greșeală a persoanei pe care o iubește, dragostea lui Dumnezeu nu reușește să ajungă nici măcar măsura umană? Să fie dragostea lui Dumnezeu mai puțină decât dragostea umană a celui ce este cu adevărat îndrăgostit, decât afecțiunea tatălui sau decât îngăduința nesfârșită a mamei? Să nu reușească Dumnezeu nici ceea ce cere de la noi: să "iertăm celor care ne greșesc" ori de câte ori ne greșesc, până la "șaptezeci de ori câte șapte"?

Dar Dumnezeu este și drept, ne răspund moraliștii, trebuie să facă dreptate, să pedepsească abaterea. De unde împrumută însă pe acest "trebuie", căruia Îl supun chiar și pe Dumnezeu? Există oare vreo necesitate care să limiteze iubirea lui Dumnezeu, adică libertatea Lui? Dacă există, atunci Dumnezeu nu este Dumnezeu, sau cel puțin nu este Dumnezeul pe care Îl cunoaște Biserica. Un Dumnezeu **drept**, un paznic ceresc care păzește respectarea legilor unei justiții obligatorii chiar și pentru El este numai facere a închipuirii omului căzut, proiecție a nevoii de validare supranaturală a sa în conflictele care domină coexistența socială. Oricâte artificii sofisticate ar găsi moraliștii pentru a armoniza logic iubirea lui Dumnezeu cu dreptatea, edificiile silogisticii lor rămân foarte fragile. "Precum un bob de nisip nu atârână cât mult aur, la fel și nevoia de judecată dreaptă nu cântărește cât milostivirea Sa", spune Sfântul Isaac Sirul.

Dumnezeul revelației biblice și al experienței eclesiale nu este drept. "Să nu numești pe Dumnezeu «drept» căci nu dreptatea Lui se vede în lucrurile tale... Unde este dreptatea lui Dumnezeu? El este Bun cu cei răi și necredincioși"¹.

13. Tragedia creației

Împotriva acestui adevăr fundamental, care este în același timp experiență și certitudine a Bisericii, mulți aduc din Sfânta Scriptură numeroase exemple de pedepse pe care le dă sau le anunță Dumnezeu. Potopul care îneacă toate vietățile pământului, cu excepția celor din arca lui Noe; focul și pucioasa care fac să dispară Sodoma și Gomora; plăgile asupra Faraonului; David care este pedepsit pentru păcatul său de a fi omorât pe Abesalom; iar în Noul Testament, desigur, imaginea judecării și a răsplătirii viitoare, separarea în drești și păcătoși, amenințarea cu iadul, unde este "plângere și scrâșnire a dinților". La exemplele acestea biblice, oamenii mai adaugă și toate relele naturale, pe care le văd ca manifestări ale mâniei lui Dumnezeu, pedepse apocaliptice ale mâniei lui Dumnezeu: cutremure, inundații, epidemii etc.

Biserica face însă separație între aceste imagini exemple și adevărul pe care acestea îl indică. Adevărul este **căderea** omului, iar căderea nu are pur și simplu un conținut juridic. Dar, așa cum am încercat să arătăm, este o decădere, o pervertire a vieții, către care libertatea omului atrage cu sine întreaga creație - din moment ce libertatea umană este singura posibilitate de a se realiza sau a de a nu se realiza scopul existenței tuturor creaturilor și al fiecăreia în parte. Pervertirea vieții înseamnă alterare și contrafacere a legilor-

¹ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, Cuvântul 59-60

modurilor de funcționare a vieții. În toate exemplele biblice de pedepsire a omului și în toate manifestările mâniei lui Dumnezeu, Biserica vede consecințele funcționării defectuoase a legilor-modurilor vieții, consecințele distanțării creaturii de "viața cea adevărată", prăpastia pe care a creat-o revolta omului între creat și necreat. Limbajul pedagogic al Sfintei Scripturi și în special al Vechiului Testament, care se adresează unui popor tare în cerbice, interpretează aceste consecințe cu imagini prin excelență înțelese de omul căzut; de aici imaginea unui Dumnezeu mânios care pedepsește orice abatere.

Dar Dumnezeu nu este unul care pedepsește, ci El respectă la modul desăvârșit libertatea omului și consecințele acestei libertăți. Nu intervine să desființeze fructele amare ale opțiunii libere a omului, deoarece atunci ar desființa însuși adevărul **persoanei** umane și dimensiunile cu adevărat cosmice ale acestui adevăr. Iubirea lui Dumnezeu intervine numai ca să transforme autopedepsirea omului în pedagogie mântuitoare. Culmea acestei intervenții este întruparea lui Dumnezeu Însuși, asumarea în trupul divino-uman al lui Hristos a tuturor urmărilor revoltei omului, "până la moartea pe cruce", și trasfigurarea acestor urmări în relație și comuniune cu Tatăl, adică în viață veșnică.

Plecând de la aceasta, fără ca urmările căderii să fie anulate de o manieră distructivă pentru libertatea umană, i se oferă din nou omului posibilitatea pe care a avut-o în rai de a alege între viață și moarte: transformarea morții în viață, după modelul lui Hristos, Cel de al doilea Adam, sau rămânerea în moarte, în iadul care este "martiriul de a nu iubi pe nimeni".

Căderea lui Adam, considerată în dimensiunile ei cosmice și diacronice, cu adevărat bulversante pentru mintea omului, este pentru Biserică o uriașă tragedie, revelatoare pentru nemărginirea libertății **personale**, pentru dimensiunile cosmice ale adevărului persoanei - revelatoare în cele din urmă

pentru "slava" lui Dumnezeu, pentru măreția infinită a **chipului** Său pe care l-a întipărit naturii umane. Această revelație o întrevede Biserica în tragedia căderii, revelație care dă sens întregii creații. "Pentru că făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu... căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum" (Romani 8, 19,22). Peripeția universală care începe în grădina Edenului nu este un eșec al lucrării lui Dumnezeu - această lume a catastrofelor naturale, a războaielor, a foametei, a nedreptății, a crimelor, lumea aceasta plină de gemetele victimelor nevinovate, de strigătele copiilor chinuiți, udată la propriu cu sânge și cu lacrimi, această lume nu este, în nici un caz, un triumf al dreptății; este însă, în ochii omului credincios, triumf al libertății care câștigă pas cu pas, picătură cu picătură, mersul înainte spre îndumnezeire, condusă de dragostea lui Dumnezeu. "Căci socotesc că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi... pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 18,21). O îndumnezeire a omului și a lumii care n-ar fi rod al libertății ar fi însemnat eșecul lucrării lui Dumnezeu - o îndumnezeire lipsită de libertate este o contradicție la fel de mare ca și cea a unui Dumnezeu lipsit de libertate: o absurditate, o viață fără rațiune și fără sens.

14. Agonia în fața morții

Întorcându-ne acum la teama care îl determină pe Adam să se ascundă de Dumnezeu după cădere, putem să spunem că aceasta nu este produs al vinovăției juridice, nu este așteptarea unei pedepse. Este pierderea "îndrăznirii cea către Dumnezeu" despre care vorbește Sfânta Scriptură (1 Ioan

3, 21). Este ruperea legăturii cu Dumnezeu, conștiința responsabilității pentru realizarea vieții separat de Dumnezeu. Este trăirea pentru prima dată a singurătății existențiale, prima gustare a morții. Frica lui Adam este agonia în fața morții.

Pe căi foarte diferite, experiența psihanalizei contemporane formulează părerea că prima trăire a vinovăției și a agoniei se naște la om o dată cu nașterea sa, deci o dată cu desprinderea de trupul matern. Dacă această opinie se adevărește, atunci ea nu este prea departe de imaginea biblică referitoare la nașterea fricii lui Adam. Primul simțământ, fie și chiar inconștient, de "a exista în mod individual" este și primul simțământ al morții, prima experiență a unei profunde singurătăți, adică a neputinței omului de a-și trage viața de oriunde altundeva în afara eului său. În natura însăși a omului pare să existe un instinct care distinge **modul** vieții de **modul** morții, adică un instinct care distinge "viața adevărată" care se împărtășește și la care se participă de individualizarea existenței care implică moartea. Dacă acest lucru se adevărește, atunci frica primară a lui Adam nu este numai chip și simbol, ci realitate care marchează străfundurile sufletului omului din primul moment al venirii sale pe lume.

Dialogul lui Dumnezeu cu primii oameni în Eden se încheie cu vestirea și descrierea profetică de către Dumnezeu a celorlalte urmări ale căderii. Să le enumerăm:

Dușmănie neîmpăcată se pune între femeie și șarpe, între natura omenească și diavol. Dușmănia va culmina în persoana unui urmaș al femeii, care va strivi capul șarpelui, puterea diavolului, în timp ce șarpele abia de va reuși să-i înțepe "câlcâiul". Acest urmaș al Evei este pentru Biserică Hristos și această primă vestire a biruinței Sale asupra diavolului este **protoevanghelia** Scripturii, prima veste bună a mântuirii omului. Se vor înmulți necazurile și suspinele femeii, aceasta

devenind vas fragil, sensibil la durere. Ea nu încetează a fi purtătoare a vieții, dar viața acum este perpetuarea naturii, nu a persoanei. De acum femeia va naște cu dureri copiii săi, deoarece fiecare naștere este și o sfâșiere a trupului său, sfâșiere a naturii, adaos de individualități autonome, muritoare. Relația femeii cu bărbatul ei, forța de dragoste revelatoare a modelului treimic de viață, se preschimbă în ruptură cu bărbatul său - "atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni" (Geneză 3, 16).

Dar și accesul bărbatului la viață, relația sa cu pământul, cu natura, cu hrana-viața sa vor fi prilej de durere și suferință neîntreruptă. Relația omului cu natura materială a lumii nu poate să mai fie relație **personală**, relație cu logოსul iubirii lui Dumnezeu care constituie lumea. Lumea devine obiect neutru, care se opune eforturilor omului de a o supune nevoii și dorinței sale de supraviețuire individuală. Pământul "va rodi spini și pălămidă" iar omul își va câștiga pâinea sa "în sudoarea feței sale", până când se va întoarce și el însuși în neutralitatea impersonală a pământului transformat în obiect și trupul lui se va descompune în pământ, "pentru că pământ ești și în pământ te vei întoarce" (Geneză 3,19).

15. "Îmbrăcămintea de piele"

Relatarea căderii omului în Sfânta Scriptură se încheie cu scoaterea lui din Raiul desfătării, pierderea posibilității de a mânca din "pomul vieții", ceea ce ar fi însemnat pentru el posibilitatea nemuririi. Dar și acest sfârșit dureros este pecetluit de o imagine revelatoare a iubirii lui Dumnezeu, a iubirii care reușește să ridice caracterul definitiv și ultimativ al căderii, să limiteze răul pe care l-a produs aceasta, să relativizeze iremediabilul. Este imaginea "tunicilor din piele" (*δερματινοι χιτωνες*), a îmbrăcăminții cu care Dumnezeu

îi îmbracă pe primii oameni, imagine care a atras foarte mult atenția exegeților creștini: "Apoi a făcut Dumnezeu lui Adam și femeii lui îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat" (Geneză 3, 21).

Pentru exegeza eclesială, îmbrăcămințile din piele cu care i-a îmbrăcat Dumnezeu pe primii oameni simbolizează ipostasul biologic care acoperă alteritatea **personală** a omului. Înainte de cădere, orice act al naturii biologice-pământene a omului există (se realizează și se arată) numai ca revelare a chipului dumnezeiesc: constituie alteritatea personală, viața - ca relație și comuniune de dragoste. După cădere, ipostasul subiectului uman este biologic iar energiile naturii sale (energiile psihosomatice) sunt în slujba vieții ca supraviețuire individuală. Omul nu încetează a fi persoană, chip al lui Dumnezeu, numai că acest chip îmbracă acum "îmbrăcămintea de piele" a nechibzuinței, a stricăciunii și a morții.

Dar această îmbrăcare cu stricăciunea și cu moartea se dovedește în cele din urmă nespus de mare iubire de oameni a lui Dumnezeu și grijă a iubirii Sale. Îmbrăcând persoana umană cu ipostas biologic, Dumnezeu ia în seamă consecințele căderii. Energiile naturale (psihosomatice) nu mai ipostasiază alteritatea personală a vieții ca iubire, ci individualitatea muritoare și viața ei trecătoare. Îngăduind însă și moartea ca urmare a acestei îmbrăcări, o limitează numai la individualitatea aceasta biologică, punând astfel limite și sfârșit păcatului ca eșec al vieții și stricăciunii: "pentru ca răul să nu devină nemuritor".

Astfel moartea distruge nu omul însuși, ci perisabilitatea care îl înconjoară. Ea nu atinge **persoana** umană pe care Dumnezeu a chemat-o la **ființă**. Moartea distruge și pune capăt falsului ipostas de viață, individualității biologice cu care a fost îmbrăcat omul după cădere. Moartea, rezultat al păcatului, se întoarce împotriva biruinței aparente a păcatului - individualitatea biologică autonomizată - și o

distruge. Moartea desființează zidul cel înconjurător al stricăciunii, eliberând posibilitățile existențiale ale persoanei.

Drumul rămâne așadar deschis și după cădere, pentru ca persoana omului să poată deveni din nou **ipostas** de viață - nu de viață biologică, supusă stricăciunii și efemerului, ci nestricăcioasă și nemuritoare. Această nouă posibilitate existențială o va inaugura Dumnezeu prin întruparea Sa, devenind astfel început al mântuirii și al înnoirii neamului omenesc.

VIII

IISUS HRISTOS

1. Scandalul

Numele lui Iisus Hristos împarte în două istoria omenirii. În același timp însă, Acesta a constituit și constituie cea mai mare piatră de poticnire pentru gândirea omenească. El este Dumnezeu care S-a făcut om. O astfel de unire rămâne de neînțeles pentru logica umană și, în orice caz, inaccesibilă cunoașterii noastre "pozitive".

Sfântul Apostol Pavel este primul care semnalează faptul că, cel puțin pentru greci, ideea de împreună sălășluire a lui Dumnezeu cu omul în persoana lui Hristos, Dumnezeu-Omul, este cu adevărat o **nebunie** (1 Corinteni 1, 23). Grecii îi învățau pe oameni gândirea corectă, cunoașterea sistematică, cea care nu poate funcționa fără o definiție exactă a lucrurilor. Iar lucrurile sunt definite de natura lor, de substanța lor, adică de un ansamblu de proprietăți care fac tot ceea ce există să fie ceea ce este, și nu altceva. O floare este floare deoarece are petale, sepale, pistil și celelalte - nu poate fi floare și în același timp să aibă picioare sau aripi, ochi cu care să vadă sau voce să vorbească. Așa și Dumnezeu; pentru a fi Dumnezeu trebuie să fie infinit, nemărginit, atotcunoscător și atotputernic, să aibă viață în Sine și mișcare de la Sine. El nu poate fi Dumnezeu și, în același timp, să aibă trup material și trecător, să aibă nevoie de oxigen pentru a respira și de hrană pentru a Se hrăni,

să obosească, să-I fie somn, să sufere trupește sau să Se întristeze. Împotrivirea gândirii grecești față de noțiunea de Dumnezeu-Om s-a manifestat puternic chiar în sânul Bisericii creștine. Cele mai caracteristice expresii ale acestei împotriviri au fost două erezii, **nestorianismul** și **monofizitismul**, care au produs mari probleme timp de câteva secole lumii creștine și care nu au încetat niciodată să reprezinte două tendințe sau devieri ale mentalității creștinilor.

Nestorianismul¹ exprimă tendința de a vedea în persoana lui Iisus Hristos o existență umană în ființa sau natura Sa - să vedem în El un om pur și simplu, o persoană concretă ce ține de firea omenească, înzestrată totuși de Dumnezeu cu daruri speciale și calități extraordinare. Această tendință a supraviețuit până astăzi pe scară largă, și o întâlnim la un număr mare de oameni, care vorbesc cu respect despre Iisus Hristos, recunoscând însă în persoana Acestuia numai un mare învățător, un om foarte însemnat, care a întemeiat cea mai înaltă religie până acum sau un mare reformator moral și social care a condus omenirea la importante reușite pe plan moral.

Dimpotrivă, monofizitismul² reprezintă tendința de a vedea în persoana lui Iisus Hristos numai o intervenție a lui Dumnezeu în istorie; de a-L vedea numai pe Dumnezeu care în chip văzut se prezintă ca om - și care, prin urmare, este numai aparent om, nu și în ființa sau în natura Sa. Această tendință o întâlnim până astăzi la acei oameni care vor să mențină în creștinism o formă de **dualism** filozofic și moral. Să mențină, de fapt, o foarte comodă bipolaritate, pentru gândirea umană, o separație categorică între dumnezeiesc și omenesc, între spiritual și material, între veșnicie și timp, între sacru și profan.

¹ Întemeietor al nestorianismului a fost Nestorie, Patriarh al Constantinopolului (380 - 451)

² Întemeietor al monofizitismului a fost Eutihie, preot în Constantinopol (378 - 454)

Este caracteristic faptul că, din punctul de vedere al psihiatrului Igor Caruso - la care ne-am referit și în capitoul precedent -, cele două erezii sunt expresii a două tendințe sau impulsuri mult mai generale ale psihicului uman. Oricare dintre acestea, în cazul în care este absolutizată, duce la acea imagine eretică a vieții pe care o numim nevroză. Caruso identifică în istorie numeroase produse ale unor astfel de devieri nevrotice: pe de-o parte, în manifestările unui antropocentrism absolutizat, iar pe de altă parte ale unei percepții idealiste a vieții și a adevărului, și aceasta absolutizată. Într-adevăr, putem să distingem un nestorianism clar în optimismul raționalismului, în eficiența moralismului, în supraestimarea criticii istorice, în mitul științei umane și în demitizarea științifică a metafizicii, în absolutizarea politicii și a organizării, în prioritatea care se dă relațiilor economico-pragmatice. După cum putem distinge reacția monofizită manifestându-se în idealismul puritan, în disprețuirea omului fizic, în neîncrederea față de trup și de funcțiunile acestuia, în fobia față de dragostea umană și față de viața conjugală, în "despiritualizarea" structurilor, în mitificarea unei autorități văzute sau în misticismul unei conduceri infailibile.

Având în vedere aceste tendințe contrare ale psihicului uman, limbajul Bisericii caută să delimiteze adevărul experienței sale privitoare la întruparea lui Dumnezeu întruparea Sa în persoana istorică a lui Iisus Hristos. Timp de patru secole, la Sinoadele Ecumenice I, IV, VI și VII, Biserica s-a luptat să salveze adevărul întrupării lui Dumnezeu, de pervertirea sa în schemă intelectuală sau "principiu" axiomatic. Hristosul ereziilor era un model moral de om desăvârșit sau o idee abstractă despre un dumnezeu neîntrupat. În amândouă cazurile, viața oamenilor nu se schimbă în fond cu nimic; trupul viu al omului rămâne condamnat la a putrezi în pământ pentru totdeauna, iar progresele morale ale vieții umane, individuale sau colective, sunt o înșelătorie, un nonsens sau o simplă iluzie.

Nu este posibil ca, timp de patru secole, Biserica să se fi luptat pentru o metafizică abstractă, și nici pentru a valida un exemplu moral. Nu s-a luptat nici măcar pentru "duhul" omului, ci s-a luptat să salveze trupul acestuia. Poate trupul omului - carnea, nu numai sufletul - să se unească cu Dumnezeu în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit? Poate natura umană să constituie împreună cu natura dumnezeiască un fapt unitar de viață?

Dacă răspunsul este da, atunci un mai există moarte. Atunci trupul este semănat în pământ asemenea bobului de grâu, pentru a aduce rod însutit, pentru ca omul să realizeze plenitudinea vieții. Patru secole de luptă pentru ca trupul omului să fie salvat de absurdul morții. Pentru a se arăta posibilitatea pe care o are această umilă materie din care este făcută lumea, trupul pământului și al omului, să se unească cu viața dumnezeiască, pentru ca stricăciunea să se îmbrace întru nestricăciune.

O luptă și o neîncetată stăruință pentru ca limbajul nostru convențional de fiecare zi să poată exprima dinamismul vieții pe care l-a descoperit întruparea Cuvântului. Împreună cu limbajul, împreună cu cuvintele, strădania pictorului de a spune același adevăr cu penelul - nu în chip simbolic sau figurat, ci întipărend în desenul și în culoarea sa nestricăciunea și slava trupului omenesc. Împreună cu ei și cântarea plasticizată a arhitectului care dă glas pietrei și argilei pentru ca în zidirea lui să încapă Cel neîncăput și să Se întrupeze Cel fără de trup, și astfel să se vădească în ea creația întreagă și frumusețea făpturii. Împreună și imnele poetului și poezia psalmistului, o artă care își supune simțurile în loc să fie supusă de acestea, descoperind în această supunere taina vieții care biruiește moartea.

2. Chenoza

Obiecții aduse de greci împotriva posibilității unirii a două naturi sau substanțe diferite într-o existență unică și unitară, teologia Sfinților Părinți și a Sinoadelor Ecumenice răspunde: Această posibilitate există în ceea ce privește pe Dumnezeu și pe om, deoarece atât dumnezeirea cât și omenitatea au un **mod** comun de **existență**, care este persoana. Am văzut mai înainte că modul de existență al lui Dumnezeu - așa cum aflăm din experiența Bisericii - este alteritatea personală și libertatea față de orice determinare naturală. Persoana precede ființa, ea ipostasiază ființa, o face ipostas, adică existență concretă. Această imagine a modului dumnezeiesc de existență s-a întipărit și în natura umană. Deși este creată și dată, firea umană există și ea ca alteritate personală și având posibilitatea libertății față de condiția sa de creatură, adică față de orice determinare naturală. Omul a fost creat nu numai "după chipul", ci și "după asemănarea" lui Dumnezeu (Facere 1, 26). Existența lui **personală** constituie posibilitatea de a ajunge și omul la libertatea de viață care este proprie lui Dumnezeu, adică la **viața veșnică**, cea liberă de orice determinare și necesitate naturală. Această posibilitate a refuzat să o realizeze Adam. Dumnezeu intervine nu pentru a impune omului să se asemene cu El (să ajungă la asemănarea cu El), ci pentru a se face El asemenea omului, conducând posibilitatea existenței **personale** a naturii umane la ultima și cea mai mare realizare - cea a unirii **ipostatice** cu Dumnezeirea, reușită imposibil de realizat de către om chiar și înainte de căderea sa.

Dumnezeu nu se unește însă direct cu omul aflat în starea la care Adam ar fi putut ajunge dacă și-ar fi urmat drumul său înainte către asemănarea cu Dumnezeu. Persoana istorică a lui Iisus Hristos este o individualitate umană ca toate celelalte individualități în starea lor de după cădere,

adică o individualitate ce ocupă un loc în spațiu, trecătoare, conformă cu toate normele condiției de creatură a naturii umane și cu toate limitele naturii. Numai pentru câteva clipe, pe muntele Tabor, Mântuitorul Hristos descoperă consecința reală a unirii lui Dumnezeu cu omul - transformarea (transfigurarea) omului în slavă, arătare a lui Dumnezeu. În tot restul vieții pământești a lui Hristos, manifestarea existențială a vieții lui Dumnezeu rămâne "în taină". Biserica vorbește despre chenoza lui Dumnezeu în persoana lui Hristos, despre o "golire" a Sa de bunăvoie sau despre o renunțare la orice element care ar fi făcut să se manifeste în chip direct dumnezeirea Sa: "S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând..., ca să fie asemenea trupului smereniei noastre" (Filipeni 2, 7; 3, 21).

Această "deșertare" de dumnezeire în persoana lui Hristos este rodul libertății personale dumnezeiești, al libertății Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu Celui întrupat. Aceasta nu afectează, nu influențează în nici un fel unirea reală a firii dumnezeiești și a firii omenești în Hristos. Liber de orice determinare a Ființei sau a Naturii, Dumnezeu poate să ipostasieze în Persoana Sa nu numai propria Sa existență (Ființa sau Natura Sa), ci și existența omului, ființa omului. Ipostasiind în același timp cele două firi într-un singur ipostas personal, păstrează însușirile naturale ale fiecăreia, fără a Se supune niciunei necesități de realizare existențială a acestor însușiri. Așa se și explică faptul că poate să Se golească de slava dumnezeirii Sale, sau poate anula greutatea umanității Sale materiale, atunci când merge pe apă ca pe uscat. Dacă numai Persoana este aceea care ipostasază ființa, atunci nici o necesitate a firii - dumnezeiești sau omenești - nu o precede în așa fel încât să limiteze manifestarea existențială a libertății personale.

3. "Neamestecat și nedespărțit"

Dumnezeu îmbracă natura umană și o face părtașă la Natura Sa dumnezeiască, ipostasiind **modul** personal comun de existență a celor două naturi într-o singură existență unitară, într-o persoană. Această persoană este Cuvântul întrupat, Cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi "în trup", Fiul Cel Unul Născut al Tatălui "făcut trup". Este Iisus, Hristosul (Unsul) lui Dumnezeu.

Unirea celor două firi în Hristos este **neamestecată și nedespărțită**. Cele două firi nu se confundă, diferența dintre ele nu se anulează. Atât Dumnezeirea cât și omenitatea își păstrează fiecare însușirile sale într-o singură și nedespărțită realizare existențială, într-o singură Persoană, cea a lui Hristos. Biserica Îl mărturisește pe Hristos ca fiind Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit - nu există schimbări sau atenuări sau alterări nici în ființa sa omenească, nici în cea dumnezeiască.

Însă toate aceste formule riscă să fie percepute ca noțiuni abstracte, dacă ignorăm **modul** în care persoana ipostasiază (face existență adevărată) natura, deci și unirea celor două naturi. Nu trebuie să uităm că natura există numai ca ipostas personal, numai "în persoane". Iar persoana ipostasiază natura deoarece recapitulează într-un eveniment existențial unitar, în faptul alterității și al libertății, toate **energiile** naturii sale: voința, rațiunea, creativitatea, iubirea sau oricare altă energie. Cunoaștem natura numai ca eveniment energetic (dinamic), numai prin intermediul energiilor sale, a căror purtătoare și expresie este persoana. Natura fără energii este numai o noțiune abstractă, o "substanță" mentală neipostasiată. Așa cum persoana fără natura sa, ale cărei energii le ipostasiază existențial, este numai un principiu abstract.

Riscul să percepem unirea celor două firi în Hristos ca pe un "principiu" teoretic abstract, cu referire la "substanțe"

intelectuale numai fără vreo legătură cu orice fel de realizare existențială l-a semnalat Biserica în cazul ereziei **monotelismului și monoenergismului**, care a avut ca principal reprezentant pe Patriarhul Constantinopolului Serghie (610-638). Erezia aceasta învăța că Hristos a avut două firi, cea dumnezeiască și cea omenească, dar susținea că unirea celor două firi a dus la o singură voință și lucrare personală a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat.

Dar o singură voință și o singură lucrare înseamnă, în fapt, o singură fire, pentru că cea de a doua fire care nu este activată ca fapt existențial este în realitate inexistentă. Dacă Hristos a avut numai voință și lucrare dumnezeiască, atunci firea Sa omenească este în realitate neipostasiată, El însuși ar fi fost o fantasmă umană inexplicabilă, iar omenitatea ar fi rămas neasumată de Dumnezeu și deci nevindecată.

Pentru Biserică, Hristos este persoana Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, persoană care ipostasiază într-un eveniment existențial concret și natura dumnezeiască și natura omenească. Acest fapt existențial concret este alteritatea și libertatea Sa personală care recapitulează și manifestă energiile și lucrările ambelor firi. Persoana a avut prioritate în fața naturii (ea este cea care dă existență-ipostas naturii), alteritatea și libertatea personală recapitulează și manifestă energiile naturale fără să se supună acestora. Astfel, nici libertatea lui Hristos nu se supune energiilor celor două naturi, ci le supune, de aceea le și ierarhizează și arată "voința Sa umană ca nefiind opusă sau contradictorie, ci mai curând supusă voinței dumnezeiești atotputernice".

Prin urmare, întâietatea voinței dumnezeiești în Hristos nu este o necesitate naturală, nu este voința dumnezeiască cea care se impune voinței umane prin forța atotputerniciei sale naturale. Această întâietate este reușită a libertății personale a lui Hristos. De aceea Biserica o prezintă ca antiteză la folosirea libertății din partea primului Adam.

Primul Adam a refuzat să realizeze viața (existența personală a naturii sale) în **modul** vieții: ca și comuniune de iubire și depășire de sine iubitoare. Libertatea sa personală (manifestare și administrare a energiilor naturale care alcătuiesc faptul existenței) a întors energia volitivă a naturii sale de la **modul** vieții la **modul** morții, denaturând viața în supraviețuire individuală, în existență de sine (*αυτοπαρξια*) naturală autonomă. Iar natura autonomă, din punct de vedere existențial, lucrează ca necesitate de viață pentru sine (*αυτοζωη*), ca voință instinctuală de supraviețuire, stăpânire și perpetuare. Firea se separă de posibilitatea de viață ca persoană, energiile naturale se emancipează de sub tutela libertății persoanei (administrarea și exprimarea personală a lor), devin scopuri în sine existențiale necesitate inexorabilă. Existența personală lucrează de acum supusă fiind naturii, deci supusă caracterului său creat, de aceea și sfârșește în moarte - cea din urmă necesitate a creatului.

Dimpotrivă, al doilea Adam, Hristos supune prin libertatea Sa personală voința firii Sale omenești voinței firii Sale dumnezeiești, voinței vieții celei adevărate care este activată ca și comuniune de ascultare cu Tatăl, ca predare de sine în iubirea Tatălui. Voința firii dumnezeiești a lui Hristos este voința comună a Persoanelor Sfintei Treimi, voința vieții, libertatea iubirii - libertatea de orice necesitate, de aceea se și identifică cu viața veșnică. Acestei voințe a libertății care realizează viața ca depășire de sine și supunere din dragoste, Hristos îi supune voința omenească naturală a Sa și prin această supunere aduce însănătoșirea, vindecarea naturii umane. Natura umană nu mai este de acum o necesitate autonomă de autoconservare, nu este încercarea de a exista prin sine a creatului, care încercare sfârșește inevitabil în moarte. Acum există o Persoană care recapitulează energiile firii umane în realizarea liberă a vieții - acum natura umană participă prin intermediul voinței Fiului la viața Sfintei Treimi. Caracterul creat al Său,

materialitatea Sa nu împiedică unirea Sa ipostatică și existențială cu dumnezeirea, din moment ce ceea ce constituie viața nu este natura ca atare și energiile ei (materialitatea sau spiritualitatea și nematerialitatea), ci persoana care o ipostasiază.

4. Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit

Este extraordinară atenția Bisericii în încercarea ei de a semna cu cât mai mare exactitate granițele evenimentului care s-a săvârșit în persoana lui Hristos. Nu de a epuiza în cuvântul său sau de a adevăra cu ajutorul categoriilor logicii convenționale unirea lui Dumnezeu cu omul. Ci de a proteja această formulare a adevărului de orice interpretare greșită care ar afecta posibilitatea participării omului la starea de nestricăciune a muritorului, care se săvârșește prin întruparea Cuvântului.

Vorbim, deci, mai întâi despre întruparea lui Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos, despre înomenirea lui Dumnezeu. "Despre Dumnezeu care S-a făcut om vorbim, și nu despre om care s-a făcut Dumnezeu"¹. Când ne referim la Hristos, nu avem în minte mai întâi un om cu care s-a unit dumnezeirea, nu a preexistat o existență umană căreia S-a adăugat Dumnezeu Cuvântul. Ci Dumnezeu Cuvântul "a constituit pentru Sine trup viu, din sângele preacurat al Fecioarei" fiind El Însuși ipostasul care ia trup prin această zămislire paradoxală. Asumarea firii omenești de către Cuvântul a urmat modul în care este lucrată firea ca fapt existențial; are ca punct de plecare pântecul unei femei,

¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă* III, 47

acolo se constituie și crește trupul viu, revelator al ipostasului sau al persoanei.

Vorbind despre întruparea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, a celei de a doua Persoane a Sfintei Treimi, aceasta nu înseamnă că Logosul se izolează de celelalte Persoane și lucrează numai El preluarea umanității. Biserica recunoaște în faptul întrupării lui Dumnezeu Cuvântul o lucrare comună a Persoanelor Sfintei Treimi, neînțelegând că se întrupează împreună cu Cuvântul în vreun fel anume Tatăl sau Duhul Sfânt. Distincția ipostasurilor dumnezeiești nu se anulează și doar Ipostasul Cuvântului ia trup omenesc, dar voința și lucrarea Treimii rămâne comună și în timpul întrupării, se păstrează caracterul unitar al lui Dumnezeu, unitatea vieții dumnezeiești. Această plinătate unitară a vieții și a voinței și a lucrării Dumnezeirii recapitulează Hristos în Ipostasul Său divino-uman. "Căci întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii" (Coloseni 2, 9).

Mărturisim pe Hristos ca Dumnezeu desăvârșit dar și om desăvârșit. Întreaga Dumnezeire s-a unit în Persoana lui Hristos cu omenitatea întreagă. Fiecare însușire și fiecare energie a naturii umane universale a fost asumată de către Hristos, nimic din ceea ce este omenesc nu a rămas în afara acestei asumări. Inițiativa asumării aparține celui care și-o asumă. Acesta lucrează **singular** ca ipostas și **treimic** ca voință. Dar și cel care este asumat nu rămâne executant patetic în această asumare. Dumnezeu întrupat nu forțează natura umană, nu folosește natura ca pe un material neutru pentru realizarea voinței Sale. Natura umană se oferă pentru a fi asumată de Dumnezeu printr-un consimțământ personal liber - se oferă în **întregime** firea și lucrează **singular** oferirea de sine (din moment ce natura există și se oferă numai **personal**). Este consimțământul Fecioarei Maria, acceptarea liberă din partea ei a voii lui Dumnezeu, care face posibilă întâlnirea voinței dumnezeiești cu voința omenească

în faptul întrupării Fiului și Cuvântului. "Și a zis Maria: Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul Tău" (Luca 1, 38).

În aceste cuvinte este exprimată o atitudine de predare și oferire de sine, de acceptare a voii lui Dumnezeu și de încredere absolută în iubirea Lui. Nici o cerință de autonomie, nici o revendicare pentru sine. Fecioara Maria se oferă pentru această zămislire și purtare în pânțece numai din ascultare față de Dumnezeu, pune la dispoziție existența sa pentru a se face voia Lui. Astfel, zămislirea care se săvârșește este liberă de orice motivație naturală, liberă de orice necesitate sau impunere din dorință, poftă, plăcere, de orice instinct de reproducere și perpetuare. Energia naturală a maternității se transformă din funcția biologică autonomă în fapt personal de consimțământ liber, ascultare față de Dumnezeu, de abandonare în mâinile proniei dumnezeiești. Exact această libertate de necesitatea naturală face ca Sfânta Maria să "rămână Fecioară și după naștere".

În limbajul Bisericii spunem că unirea lui Dumnezeu cu omul, întruparea lui Dumnezeu Cuvântul este un eveniment "mai presus de fire". Aceasta înseamnă mai întâi că este vorba de un eveniment ce presupune o libertate reciprocă (a lui Dumnezeu și a omului) de orice determinare naturală. În persoana Preasfintei Născătoare de Dumnezeu "este biruită rânduiala firii", sunt depășite premisele și necesitățile ce caracterizează creatul în autonomia sa față de necreat. Dar și necreatul, prin întruparea sa în Sfânta Fecioară, depășește **modul** necreatului și începe să existe în **modul** creatului: intră în timp Cel fără de timp, este încăput în spațiu Cel neîncăput, se face prunc Cel veșnic și Își asumă dimensiunile unei individualități Cel necuprins. "Mai presus de fire" pentru omenitate este dezlegarea sa de limitele creaturii și de necesitățile autonomiei de după cădere. "Mai presus de fire" pentru Dumnezeire este libertatea și din libertatea nelimitatei transcenderi a oricărei determinări sau necesități - este "mai presus de fire" faptul că Dumnezeu

"a venit până la firea noastră, adică până la cel de necinste a ajuns, pe care Acesta nu-l avea"¹. Prin această dublă transcendere se descoperă singurul eveniment existențial absolut pentru Biserică: persoana lui Dumnezeu și chipul Său întipărit în existența personală a omului.

5. Născătoarea de Dumnezeu

Biserica recunoaște în persoana Preasfintei Născătoare de Dumnezeu acea făptură care - numai ea în întreaga creație materială și spirituală a lui Dumnezeu - a ajuns la plinătatea scopului pentru care există creația; în cea mai deplină posibil unire cu Dumnezeu, în cea mai deplină realizare a posibilităților vieții. Consimțământul său la întruparea Fiului nu a fost numai o armonizare a voinței omenesti cu voința lui Dumnezeu, ci un eveniment existențial unic de întrepătrundere a vieții creatului cu viața necreatului: Preasfânta Maria s-a învrednicit să participe cu **lucrarea sa naturală** (lucrarea voinței, dar și a maternității) la lucrarea comună a Dumnezeirii, adică la însăși viața lui Dumnezeu. Viața sa naturală, sângele său, funcționarea biologică a trupului său s-au identificat cu viața pusă în lucrare în ipostasul întrupat al lui Dumnezeu Cuvântul. Dumnezeu Cuvântul a trăit ipostatic ca parte a trupului său. Prin trupul și sângele său, în pântecele său a trăit Dumnezeu. Energia sa naturală creată s-a identificat cu energia de viață a necreatului.

Preasfânta Născătoare de Dumnezeu nu "a împrumutat" numai funcțiile sale biologice lui Dumnezeu Cuvântul - deoarece o mamă nu "împrumută" trupul copilului său, ci edifică cu trupul și sângele său existența acestuia, după cum

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Comentarii la «Despre Numirile divine»*, PG 4, 229 C

constituie și "sufletul" copilului său prin alăptare, vorbire, mângâiere, afecțiune. Biserica insistă în a afirma că Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu nu a luat pur și simplu trup prin întruparea Sa, ci "trup însuflețit cu suflet dotat cu rațiune și înțelegere"¹, așa cum este trupul oricărui embrion uman. Hristos a luat firea omenească cu întreg ansamblul de energii trupesti și sufletești care o alcătuiesc și o exprimă. Contribuția Preasfintei Născătoare de Dumnezeu nu se oprește la edificarea trupului lui Hristos, ci se prelungește și la ceea ce am putea numi constituirea sufletului Său, a psihologiei sale umane - din moment ce mama este sursa și punctul de plecare al primelor trăiri sufletești, al primelor cunoștințe, al primelor gânduriri, al intrării progresive a copilului în lumea numelor și a simbolurilor, în lumea oamenilor.

Maica lui Dumnezeu deci, Sfânta Fecioară Maria, a identificat în existența sa viața creată cu Creatorul său. În acest fel, fiecare creatură, sau creația lui Dumnezeu întreagă, are în persoana sa ușa spre "viața cea adevărată", intrarea spre plinătatea posibilităților existențiale. "Toată zidirea se bucură în ea, ceata tuturor îngerilor și neamul omenesc". Prin intermediul limbajului poeziei bisericești, fiecare imagine alcătuitoare a firii se aplică Preasfintei, pentru a se arăta tocmai înnoirea universală a creaturii care s-a săvârșit în persoana sa. Ea este "cer" și "pământ bun" și "munte netăiat", "stâncă ce adapă pe cei însetați de viață" și "pânză înflorită" și "pământ roditor care face să crească laudele". La fel, "semantica" incomparabilă a iconografiei ortodoxe transpune ipostas plastic al acestor imagini, în desen sau în culoare, fie că reprezintă pe Maica Domnului ținând Pruncul în brațe ca tron al Dumnezeirii, fie rugându-se, fie îmbrățișând dulce, fie "culcată," la Nașterea lui Hristos sau la Adormirea sa. Este noua Evă care recapitulează natura umană nu în autonomia sa cea "împotriva firii" și în moarte, ci în par-

¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă* III, 46

iciparea sa "cea mai presus de fire" la Dumnezeu și în realizarea vieții veșnice. Deoarece voia ei restabilește "finalitatea" existențială sau scopul întregii creații, dă sens și speranță "așteptării nerăbdătoare a făpturii". Când credincioșii cer rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu pentru mântuirea lor, nu cer vreun fel de mijlocire juridică, ci includerea voinței lor proprii nelucrătoare în voința ei dătătoare de viață, care afirmă iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu celui întrupat.

6. Contextul istoric

Luând firea omenească, Dumnezeu intervine în timp, Se încadrează în Istoria umană. Iisus Hristos este persoană istorică: Se naște într-un anume timp și loc, din mamă al cărei arbore genealogic se înrădăcinează și se ramifică într-o seminție anume a poporului lui Israel, neamul împărătesc al lui David. Astfel și El este evreu de neam, încadrat în condițiile sociale ale lumii elenizate din Imperiul Roman, supus și El structurilor politice și de autoritate din ținutul evreilor ocupat de romani.

Însuși numele Lui este sinteză a două limbi și tradiții care alcătuiesc condițiile istorice ale timpului său și va alcătui trupul istoric al Bisericii primare: **Iisus** este nume ebraic iar **Hristos** este cuvânt grecesc. Cu **Iisus** elenizăm ebraicul **Iesoua**, derivat dintr-o rădăcină verbală care înseamnă **a mântui**, **a ajuta**. Cuvântul **Hristos** în grecește este adjectiv care ia locul unui substantiv derivat al verbului **hrio** și înseamnă **uns**; cel care a primit **hrisma**, care a fost uns. Pentru tradiția ebraică, ungerea cu untdelemn sau mir era semnul văzut al ridicării la vrednicia de rege sau preot - semn că cel uns era ales de Dumnezeu pentru a sluji unitatea poporului sau relația poporului cu Domnul Puterilor.

Dar Unsul prîn excelență al lui Dumnezeu era în Scripturi Mesia cel așteptat, de aceea și sensul cuvântului **Hristos** ajunsese să se identifice cu cel al cuvântului Mesia. Făcând legătură între numele propriu zis **Iisus** cu numele vredniciei sau al funcției **Hristos**, Biserica numește persoana istorică și interpretează evenimentul pe care Acesta îl întrupează.

Evanghelistul Luca ne dă circumstanțele istorice ale apariției propovăduirii Înaintemergătorului și în continuare ale începutului vieții publice a lui Hristos. Acesta indică mai întâi anul curent al domniei împăratului roman de atunci: "În al cinsprezecelea an al domniei Cezarului Tiberiu". Acest "reper" istoric ar fi suficient pentru o determinare cronologică exactă. Dar Sfântul Luca insistă cu meticulozitatea istoriografului experimentat, care prevede eventuale contestări ale istoricității lui Iisus, întărește datarea cronologică și cu referire la stăpânitorii locali: "Pe când Ponțiu Pilat era procuratorul Iudeii, Irod tetrarh al Galileii, Filip, fratele său, tetrarh al Ituriei și al ținutului Trahonitidei, iar Lisaniaș tetrarh al Abilenei". Nu se mulțumește cu numirea stăpânitorilor politici, ci adaugă și datarea cronologică ce indică conducerea religioasă a poporului Israel: "În zilele arhieriei Anna și Caiafa" (Luca 3, 1,2). Sensibilitatea Evanghelistului Luca în ceea ce privește datarea exactă va fi justificată multe secole după aceea, când un val de ateism în Europa, după Renaștere, va încerca să dovedească inexistența persoanei istorice a lui Hristos, dând astfel o facilă soluție în confruntarea cu "nebunia" și "scandalul" ipostasului Său divino-uman. Generații succesive de cercetători din ultimele secole se vor ocupa cu o cercetare foarte extinsă și complexă referitoare la credibilitatea istorică a Evangheliilor: datări cronologice, referiri la persoane, la înalți demnitari ai timpului, la localități, concursuri de împrejurări vor trece prin controlul criticii filologice și istorice a textelor, se va căuta verificarea lor prin descoperirile

arheologice. Apologetica creștină va invoca o serie de referiri extracreștine la Persoana lui Hristos, care vin să certifice intervenția Sa în Istorie: Pliniu cel Tânăr (în jurul anului 112 d.Hr.), Tacit (în jurul anului 115), Suetoniu (în jurul anului 120), dar și referiri anterioare, precum vestitul *Testimoniul* al lui Iosif Flaviu (în jurul anului 93), *Cronica samariteanului Thallius*, scrisă în Roma (puțin înainte sau puțin după anul 60), *Scrisoarea sirianului Mara Bar Sarapion* (datată în anul 73 d.Hr.). Pe căi diferite, cercetarea științifică adeverește istoricitatea Persoanei lui Iisus Hristos - fără a interpreta evenimentul pe care această Persoană îl întrupează.

Într-o a doua "linie de apărare", raționalismul occidental al ultimelor secole a invocat "mitificarea" persoanei istorice a lui Hristos de către prima comunitate creștină. "Rațiunea" acestei supoziții nu era de disprețuit: aproape în totalitate informațiile despre persoana istorică a lui Iisus Hristos sunt luate din textele care au fost scrise despre Acesta de către prima comunitate creștină : Evangheliile, Faptele Apostolilor, Epistolele Apostolilor. Dar aceste informații exprimă exclusiv idealizarea - proprie prediciei - a Persoanei lui Hristos, identificarea Lui cu așteptările mesianice, cu aspirațiile religioase, cu nevoile misionare ale primei comunități creștine. Trebuie să existe așadar o diferență și o distanță între "Iisus Cel istoric" și "Hristos Cel al prediciei apostolice" pe care ni-L păstrează Sfintele Evanghelii. Pentru a depăși această distanță și a restabili adevărul istoric despre Persoana lui Iisus, este nevoie să curățim textele evanghelice de eventualele elemente de "idealizare" și să păstrăm numai informațiile acelea care pot fi dovedite istoric, cele care sunt deci neîndoielnice. Sigur, problema care se naște de aici este cu ce criterii se va încerca această "curățire" a textelor evanghelice și până la ce limite se va extinde. Abordarea acestei întrebări în practică a avut ca rezultat crearea unei

diversități de școli, tendințe și metode de interpretare, mai ales în lumea protestantă, fiecare reprezentând un anume procent de îndoială asupra relațiilor evanghelice, ajungându-se uneori și la negarea în întregime a elementului "supranatural": a minunilor și a Învierii lui Hristos.

Toată această problematică este oricum consecința unei anume concepții despre cunoaștere ce caracterizează în special omul Europei apusene - și, prin extensiune, tipul de om pe care îl formează modul de viață occidental. Am vorbit și în paginile anterioare despre această exigență a cunoașterii "pozitive", despre căutarea de certitudini pe care fiecare minte individuală poate să le dețină cu siguranță, fără nesiguranța provocată de îndoieli. Presupune o atitudine de viață individualistă (egocentrică), o mentalitate a certitudinilor individuale, a suficienței de sine bine consolidate, o civilizație a "drepturilor individului", adică un mod de viață la antipodul modului de existență eclesială. Sigur, tot în paginile noastre anterioare am semnalat: concluziile științelor numite "pozitive" (atât ale cercetării fizice cât și ale celei istorice și antropologice) converg astăzi spre o teorie a cunoașterii care arată caracterul relativ al cunoașterii "pozitive, obiective sau definitive". Pretenția omului occidental de a stăpâni ca individ cunoașterea și de a o epuiza în limitele posibilităților sale cognitive subiective este greu să fie demontată cu dezvoltări teoretice, deoarece este rod al unei mentalități universale și al unui mod de viață. În comparație cu realizarea eclesială a vieții (viața ca rezultat dinamic al depășirii de sine din iubire și comuniune iubitoare), este vorba de o percepție literalmente "eretică" a modului de "a trăi" și de "a fi adevărat".

Oricum, chiar în limitele teologiei occidentale, mulți cercetători au demonstrat, printr-un demers aprofundat și prin argumente raționale, credibilitatea istorică a relațiilor evanghelice și nefondarea distincției între "Iisus Cel istoric" și

"Hristos cel al propovăduirii apostolice". Pentru omul de tip și de mentalitate occidentală, această confirmare apologetică a credibilității Evangheliilor are o utilitate pedagogică și poate să sprijine "conștiințele slabe". Dar sprijinirea "conștiințelor slabe" prin apologetică are granițele ei clare și foarte limitate: poate să arate că Evangheliile nu relatează mituri, ci evenimente reale adevărate de mărturii în multe feluri verificabile. Apologetica nu poate însă să interpreteze evenimentele cuprinse în relatările evanghelice, să clarifice cauzele și scopul acelor evenimente. Absolut nici o apologetică nu poate demonstra divino-omenitatea lui Hristos, biruința morții și înnoirea creației care se realizează în Persoana lui Iisus. Și fără fundamentul adevărului despre întruparea lui Dumnezeu și despre îndumnezeirea omului, învățătura evanghelică rămâne un moralism demn de toată admirăția, dar în cele din urmă, utilitarist, iar referirile la minunile lui Hristos reprezintă numai un "paradox" supranatural în fond inexplicabil.

7. "Izvor" și "Izvoare"

Contestând radical "autoritatea" obiectivizată a papalității, protestantismul a propus ca **izvor** exclusiv al adevărului creștin Biblia. Biblia ar conține întreg adevărul revelației lui Dumnezeu, de o manieră obiectivă și definitivă. Este un text care ne face direct accesibil cuvântul lui Dumnezeu, ca obiect dat, fără să mai avem nevoie de completări ale revelației sau de mijlocitori care ar înlesni credința și primirea cuvântului dumnezeiesc.

La această absolutizare a autorității Bibliei din partea protestantismului, "contrareforma" romano-catolică a replicat cu convingerea că **izvoarele** adevărului creștin sunt două: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Cea care exprimă și

administrează Sfânta Tradiție este "adunarea Episcopilor", dar numai prin "capul" acesteia "infaibil", care este Papa al Romei, definit drept "cap vizibil al Bisericii Universale" (**visibile caput totius Ecclesiae**). Tradiția bisericească dobândește autoritate numai după autentificarea sa - toate acele modalități prin care se formulează și se interpretează revelația lui Dumnezeu: Sinoadele Ecumenice, învățăturile Părinților, tradiția liturgică, simbolurile de credință, regulile de viațuire.

Fie că avem în vedere Scriptura singură, fie Scriptura împreună cu Tradiția, este vorba totuși de **izvorul** sau **izvoarele** din care omul extrage în mod obiectiv adevărul. Este vorba adică de nevoia unei autorități obiective, nevoia omului occidental de a se asigura ca individ deținând un adevăr incontestabil - chiar dacă această asigurare este plătită cu subjugarea sa față de reprezentări idololatre ale "infaibilității": fie că aceasta este autoritatea revelației supranaturale sau autoritatea științei, inspirația divină a textelor Sfintei Scripturi sau, mai târziu, autoritatea textelor lui Marx sau oricare altă ideologie, fie "infaibilitatea" Vaticanului, fie "infaibilitatea" Moscovei sau a oricărui alt "sediu". Istoria omului occidental este o dialectică a supunerii și a revoltei, în care revolta înseamnă de fiecare dată alegerea unei alte autorități, prin urmare opțiunea și pentru o nouă supunere, în timp ce scopul rămâne mereu același: asigurarea individualistă, validarea certitudinii individuale referitoare la adevărul credinței.

Dincolo de sângele care s-a vărsat (în "războaiele sfinte", în "sfintele inchiziții", în chinurile care au fost consacrate ca metode de interogatoriu în judecățile ereticilor), s-a vărsat și multă cerneală pentru a fi consolidată autoritatea Vaticanului și "infaibilitatea" Papei. Au fost "mobilizate" plastografii strigătoare la cer ale Istoriei: că Petru a fost primul episcop al Romei, că exercita primat de autoritate

asupra celorlalți Apostoli și, prin urmare, a lăsat moștenire această autoritate și succesorilor săi, Episcopilor Romei, că împăratul Constantin cel Mare ar fi cedat Papei administrarea statului roman occidental cu drepturi imperiale ("donația pseudo-constantiniană"), că din vechime au existat canoane care l-au impus pe Papă drept cap suprem al autorității bisericești, dar și al celei politice ("dispozițiile pseudo-cipriane") și multe altele.

La fel de multă cerneală s-a consumat și de către protestanți pentru a consfinți **caracterul inspirat** exclusiv al Sfintei Scripturi sau revelația directă a lui Dumnezeu numai prin intermediul textelor biblice. S-a susținut că autorii cărților biblice ar fi fost instrumente pasive, fără să aibă nici o influență asupra scrierii textelor, nici măcar asupra stilului sau a sintaxei textelor, ei împrumutând numai mâna lor pentru a scrie mecanic tot ceea ce Duhul Sfânt le dicta. Și aceasta pentru că numai o astfel de inspirație raționalistă asigură în mod supranatural și de netăgăduit infailibilitatea autorității textelor și dădea credinciosului siguranța că, citind Biblia, putea să posede și adevărul.

Într-o astfel de atmosferă, contestarea științifică a credibilității istorice a Scripturilor sau a dovezilor Tradiției desființa fundamentul însuși al "creinței", adică al supunerii față de o autoritate. Omul de tip occidental avea de ales între ateism și mutilarea rațiunii sale, sau acceptarea compromisului unei versiuni cenzurate a relatărilor evanghelice, dezgolite de elementul "supranatural", potrivite numai pentru uzul moralist sau chiar și pentru exploatare politică.

Viața și practica Bisericii nedespărțite, ca și continuitatea sa istorică în teologia și spiritualitatea Bisericilor Ortodoxe nu cunosc nici una, nici două **izvoare** de autoritate infailibilă. Acesta nu înseamnă că ignoră sau subestimează însemnătatea și autoritatea Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții. Refuză însă să separe adevărul de realizarea și experiența adevărului,

de realizarea vieții "conform adevărului". Înainte de orice formulare a sa, adevărul este **eveniment**, fapt: realizarea istorică a **modului** treimic al vieții celei adevărate este Trupul lui Hristos, Biserica. Faptul de viață care este Biserica precede și Scriptura și Tradiția - după cum ipostasul divino-uman al Său precede învățătura lui Hristos, și fără acest ipostas al vieții, cuvântul evanghelic rămâne o învățătură admirabilă, incapabilă însă de a scăpa de moarte neamul omenesc.

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție definesc, fără să epuizeze, adevărul și revelația lui Dumnezeu către oameni. Cuvintele **adevăr** și **revelație** nu înseamnă pentru Biserică o anume "completare" a cunoștințelor noastre, inabordabilă metodelor noastre științifice sau de oricare alt fel - nu sunt anume "articole de credință" pe care trebuie să le acceptăm fără nici o rezervă, pentru că ne-au fost date pe "cale supranaturală" și pe care nimeni nu îndrăznește să le pună sub semnul îndoielii. Pentru Biserică, **adevărul** și **revelația** se referă la Dumnezeu, care Se arată oamenilor ca "viața cea adevărată". Iar viața nu poate fi arătată prin intermediul noțiunilor "despre" viață, ci numai ca realizare existențială accesibilă omului. Adevărul și revelația vieții sunt pentru Biserică **modul de existență** a lui Dumnezeu Cel întrupat într-o persoană istorică, în Persoana lui Hristos, care realizează viața eliberată de moarte. Hristos este "Calea, Adevărul și Viața" (Ioan 14, 6) și rămâne "ieri și astăzi Același" (Evrei 13, 8), ca **mod** și **cale** de existență a Trupului Său, a Bisericii.

Cunoaștem, așadar, adevărul și revelația nu citind pur și simplu Sfânta Scriptură și textele "simbolice" ale Sfintei Tradiții, ci confirmându-ne nouă înșine aceste texte prin participarea la modul de existență al Bisericii, la **calea** modelului treimic de viață. Transformăm **abordarea** individuală a textelor în comuniune eclesială a adevărului pe care textele îl semnaleză. În afara acestei comuniuni, în

afara modului de existență eclesială, nu există adevăr și revelație, ci numai anumite cunoștințe religioase, mai bune sau mai puțin bune decât alte cunoștințe asemănătoare. Ca să **cunoaștem** cuvântul Sfintei Scripturi trebuie să-l studiem întrupat în Trupul bisericesc al lui Hristos, în persoana sfinților, a părinților noștri duhovnicești care ne "nasc" pe noi la viața comuniunii bisericești.

Citirea Sfintei Scripturi în Biserica nedespărțită și apoi în Biserica Ortodoxă constituie un act liturgic - adică act de comuniune a trupului bisericesc. Ne împărtășim cu cuvântul Sfinților Apostoli, care au fost "martori" și "părtași ai arătării lui Dumnezeu (au auzit, au văzut și au trăit arătarea Sa istorică), intrăm în comuniune cu ei citind textele lor nu ca pe niște informații istorice, ci primind mărturia lor ca certificare a vieții și a unității trupului euharistic. Fiecare întrunire euharistică este și o manifestare în fapt a cuvântului evanghelic: este realizarea vieții oamenilor, a celor vii și a celor morți, după modelul unității treimice, dincolo de stricăciune și moarte. Aceasta este Evanghelia (Vestea cea bună), pe care o sărbătorim de fiecare dată în Sfânta Euharistie, primind citirea cuvântului Apostolilor ca adevărare a experienței noastre euharistice directe.

Cuvântul evanghelic al Apostolilor este cuvântul revelator al lui Hristos nu pentru că l-ar fi dictat Hristos acestora printr-un fel de inspirație mecanică, ci pentru că Apostolii au consemnat relația de viață pe care au realizat-o împreună cu El, aceeași relație de viață care constituie într-o unitate și trupul euharistic. Au consemnat cuvântul-revelație al acestei relații, ceea ce înseamnă atât indicarea didactică a limitelor-premiselor unirii lui Dumnezeu cu omul, cât și evenimentele - "semne" revelatorii ale **modului de existență** pe care îl inaugurează această unire.

Când Biserica trăiește în Sfânta Euharistie minunea vieții eliberate de orice necesitate fizică, atunci minunea lui Hristos pe care o istorisește relatarea evanghelică nu este decât o

expresie parțială și aspect al aceleiași minuni. Dacă minunea inițială se adevărește - dacă creatul poate să existe în **modul** necreatului - atunci nici o altă minune nu este imposibilă: atunci "se biruiesc granițele firii", sunt desființate limitările și necesitățile care guvernează creatul. Atunci "orbii văd, șchiopii umblă, leproșii se curățesc, surzii aud, morții înviază." (Luca 7, 22). Pentru Biserică, relatările evanghelice ale minunilor lui Hristos nu au fost niciodată dovezi apologetice care forțează logica și cer credința în divino-umanitatea lui Hristos. Au fost "semne", adică indicatoare ale evenimentului pe care îl trăiește Biserica de fiecare dată "prin ruperea pâinii". Viața devine nesupusă stricăciunii și ceea ce este muritor devine nemuritor, de o manieră vrednică de Dumnezeu.

8. Moarte de bună voie

Hristos unește în Persoana Sa firea dumnezeiască cu firea omenească. Ca Dumnezeu, este "Cel întrupat pentru noi". Ca om, este "Cel care a murit și a înviat pentru noi". Întruparea lui Dumnezeu fără învierea omului, fără abolirea morții ar fi un adevăr incomplet, o teofanie (arătare a lui Dumnezeu) indiferentă pentru om - oricum fără nici o legătură cu peripeția existențială a fiecărui om, cu viața și cu moartea lui.

Taina morții și a Învierii lui Hristos o trăiește Biserica drept **mod** și **cale** care fac pe fiecare om părtaș al vieții dumnezeiești, al nemuririi și al nestricăciunii. Vorbim de **cale** și **mod**, și trebuie să spunem, fie și cu conceptele convenționale ale limbajului nostru de fiecare zi, ce înțelegem prin acestea.

Moartea lui Hristos a fost o moarte de bunăvoie - "S-a dat pe Sine" (Efeseni 5, 25). Moartea Sa nu a fost sfârșitul

inevitabil al naturii create, care tinde să pună în lucrare faptul existențial numai prin funcțiile sale și este condusă treptat la slăbire și, în cele din urmă, la stingerea energiilor sale psiho-somatice. Hristos se dă morții, abdicând în întregime de la orice tendință și aspirație spre existența de sine naturală a creatului și transformând evenimentul existenței și al vieții în relație cu Tatăl, în a se abandona voinței Tatălui, în a încredința "duhul Său" "în mâinile Tatălui.

Noi oamenii murim deoarece după cădere firea noastră creată este cea care dă existență ipostasului sau eului nostru - ne tragem existența din posibilitățile-energiile naturii noastre, care nu este posibil să constituie singure existența de sine și viața de sine. De aceea se degradează și, la un moment dat, se sfârșesc. Ipostasul lui Hristos însă își trage existența și viața nu din firea Sa omenească creată, ci din firea Sa dumnezeiască necreată, care există ca libertate a voinței Tatălui și ca răspuns al iubirii Fiului la această voință. Însăși Nașterea individualității fizice a lui Hristos nu este rezultatul pornirii (elanului) autonome ce vizează perpetuarea naturii create - "nu din sânge, nici din voință a trupului, nici din voință bărbătească, ci de la Dumnezeu S-a născut". Prin urmare, și numai nașterea supranaturală, după criteriile creatului, ar fi fost suficientă pentru a asigura libertatea de stricăciune și de moarte a trupului lui Hristos.

Dar voia dragostei lui Dumnezeu a fost să transforme necesitatea morții, pe care a impus-o naturii umane universale căderea, în posibilitatea, de asemenea universală, a nestricăciunii și a nemuririi. De aceea Hristos acceptă de bunăvoie și moartea, și în felul acesta include și ultima consecință a răzvrătirii omului în libertatea iubirii și în ascultare de voința Tatălui, adică în modul de existență a necreatului. De acum încolo, fiecare om poate să transforme necesitatea fizică a morții în libertatea propriei renunțări la orice aspirație spre existența de sine, să repete drumul lui

Hristos, drum invers față de cel al lui Adam, întemeindu-și posibilitatea existenței nu pe firea inuritoare, ci pe relația personală cu Tatăl. În Persoana lui Hristos firea omenească s-a învrednicit de aceeași relație de viață cu Dumnezeu ca aceea pe care o are Fiul cu Tatăl - acesta este sensul "înfierii" asupra căreia insistă Sfântul Apostol Pavel (Efeseni 1, 5; Galateni 4, 5). Acum, prin "pierderea" de bunăvoie a vieții salvăm viața (Matei 16, 25) și "dacă am murit împreună cu El, vom și învia împreună cu El" (2 Timotei 2, 11). Acesta este sensul ascezei pe care Biserica o definește ca "urmare" a Crucii lui Hristos, aceasta este mărturia martirilor care rămân ca "modele" pentru Biserică și dau sens ascezei. Viața nu este supraviețuirea biologică, ci relația cu Dumnezeu, renunțarea la cerința vieții de sine, realizarea existenței ca și comuniune de iubire.

Toate acestea nu înseamnă că moartea pentru Hristos a fost scutită de durerea și oroarea pe care le are pentru fiecare faptură umană desprinderea ipostasului său de modul în care firea (natura) activează existențial acest ipostas. Hristos nu moare numai, ci rezumă în moartea Sa toată tragedia pe care o poate concentra într-o moarte păcatul omului, eșecul existențial și neîmplinirea scopului firii sale. Pe Hristos Îl omoară semenii Săi, Îi răspund cu ură și moarte cei care au primit de la El numai iubire și binefaceri. Îl dau morții în mod violent și batjocoritor, în felul în care îi execută pe făcătorii de rele, pe cei care sunt socotiți "ratați" prin excelență ai societății umane, Îl așază între doi tâlhari, ca pe un răufăcător. Moare de moarte martirică pe cruce - moarte însoțită de o suferință extremă: atunci când trupul neputând să se mai sprijine pe rănile cuielor așa încât să-și poată ridica pieptul și să respire, intervine asfixia. "Și prin aceasta Și-a arătat iubirea Sa pentru noi".

9. "Preț" și "răscumpărare"

Dăruirea de sine din dragoste a lui Hristos este "preț" pentru "răscumpărarea" morții fiecărui om. Deja din timpurile primei comunități apostolice, Biserica încearcă să spună și să descrie experiența mântuirii pe care ne-a dăruit-o moartea pe cruce a lui Hristos. Ea folosește inevitabil imagini și categorii ce țin de viața noastră cotidiană, deși aceasta se află în starea de după cădere. Astfel, pentru a înțelege ceea ce Biserica vrea să spună prin imaginile experienței stării noastre de cădere, trebuie să le curățim atât cât putem de orice accepțiune atomocentrică (individualistă), intelectualistă, utilitaristă, adică de orice element care suprimă viața.

Vorbim de "adopțiune", de "reconciliere", de "preț", de "răscumpărare", de "îndreptare". În viața noastră de zi cu zi, aceste imagini funcționează mai curând supuse mentalității relațiilor de tranzacție, de realizare individuală, de validare subiectivă. Biserica însă, cu aceleași noțiuni, vrea să arate iubirea jertfelnică a lui Dumnezeu pentru om, restaurarea creatului în relația dăătoare de viață cu necreatul, renunțarea la autonomia existențială a individualității, alimentarea vieții din relația de iubire. Este, deci, o problemă capitală felul în care vom percepe aceste imagini: cu înțelesul lor "căzut", sau cu perspectiva lor eclesială.

O înțelegere greșită și o distorsionare a adevărului bisericesc despre abolirea morții prin Crucea lui Hristos a apărut în Apus chiar din primele secole și, treptat, a devenit dominantă în atmosfera spirituală a acestuia. Tertulian, Augustin, Anselm și Toma d'Aquino reprezintă etapele principale în formarea și impunerea acestei distorsionări care, în cele din urmă a fost proclamată ca învățătură oficială a Bisericii Apusene la Sinodul de la Trident (1545-1563). Este vorba de o interpretare legalistă a imaginilor biblice despre "prețul"

pe care l-a plătit Hristos prin moartea Sa pe cruce pentru a "răscumpăra" omenirea din robia și supunerea păcatului și a morții - o accepțiune acomodată experienței pătimase a omului de după cădere.

Conform cu această accepțiune, păcatul omului este o tulburare și o încălcare a "ordinii dumnezeiesți de drept" și în același timp o ofensă adusă onoarei și măreției lui Dumnezeu. Mărimea culpabilității pentru această tulburare și ofensă se măsoară în funcție de mărimea valorii celui care a fost ofensat - așa cum se întâmplă și în dreptul uman. Măreția și dreptatea infinită a lui Dumnezeu reclama în schimb o ispășire infinită. Omul "mărginit" nu putea însă să aducă o astfel de ispășire infinită, chiar dacă s-ar fi jertfit întreaga umanitate pentru a satisface Dreptatea dumnezeiască. De aceea Dumnezeu Însuși S-a angajat să plătească, în Persoana Fiului Său, prețul infinit pentru satisfacerea Dreptății Sale. Hristos a fost pedepsit cu moartea pe Cruce în locul umanității păcătoase și pentru a se curăți această umanitate păcătoasă. În învățătura lui Luther și a lui Calvin, mai târziu, nu este numai Dreptatea lui Dumnezeu, ci și **mânia** lui Dumnezeu cea care se îmblânzește prin jertfa pe Cruce a lui Hristos.

Efectele negative produse de această teorie asupra credinței sunt incalculabile. Se modifică mai întâi adevărul despre Dumnezeu, subordonând libertatea iubirii Lui necesității inflexibile a unei dreptăți egocentrice și feroce care reclamă pentru sine satisfacții adeseori sadice. Dumnezeu Bisericii, din Tată și "iubitor fără seamăn" (*εραστis πανικοτατος*) al omului, Se transformă în judecător nemilos și înfricoșător pedespitor, până într-atât încât dreptatea Lui se bucură (după expresia lui Augustin) când îi vede pe păcătoși chinându-se în iad.

Repetatele valuri de ateism din viața spirituală a Apusului ultimelor secole, izbucnirile de revoltă ce vizau eliberarea

de "Dumnezeul sadic" al tradiției legaliste romano-catolice nu sunt fenomene străine de teoria despre "satisfacția adusă dreptății dumnezeiești prin moartea pe Cruce a lui Hristos" - după cum nu este străină nici legătura care se face în conștiințele creștinilor între adevărul creștin și complexe de culpabilitate insurmontabile. Această teorie alterează sensul eclesial al păcatului ca eșec și nereușită a omului, acceptându-l ca încălcare juridică și deviere sancționabilă ce provoacă vinovăția egocentrică și motivația pentru îndreptare, de asemenea egocentrică (egoistă). Deoarece mecanismele psihice ale omului de după cădere au nevoie chiar și de vinovăție și adeseori chiar o provoacă, pentru ca să reușească după aceea, printr-o "răscumpărare" obiectivă și indiscutabilă, satisfacția egoistă a "îndreptării" individuale. Schema "vină - răscumpărare - îndreptare" este un simptom tipic al oricărei "religii naturale", expresie a psihicului uman care refuză să se lepede de accepțiunea (perceperea) individualistă a existenței și caută să învingă moartea prin faptele sale vrednice de plată (meritorii), fie chiar și întărite de valoarea de schimb a unui "preț" de răscumpărare supranatural.

Astfel, Biserica este transformată în religie moralistă, în slujba asigurării individuale a omului. Crucea lui Hristos încetează de a mai întrupa și revela esența Evangheliei mântuirii: adică renunțarea la aspirația realizarea vieții prin sine, a unei vieți autonome, pentru realizarea vieții adevărate; acceptarea morții pentru a fi abolit astfel și ultimul punct de rezistență al individualității și pentru ca existența să se alimenteze nu din natura creată ci din relația personală cu Dumnezeu Tatăl, Dăătorul de viață.

Dacă Crucea lui Hristos a devenit simbolul prin excelență al Bisericii, expresie sensibilă și manifestare a credinței creștinilor, aceasta nu s-a întâmplat pentru a ne aminti numai de pătimirea lui Hristos, Dumnezeu-Omul și de prețul care s-a plătit pentru împlinirea dreptății dumnezeiești ofensate. Creștinii se însemnează pe trupul lor cu semnul

Sfintei Cruci, afirmând prin aceasta renunțarea lor voită la suficiența de sine individuală, raportarea jertfelnică a vieții lor la voia Tatălui. "Toate lucrurile sensibile trebuie să treacă printr-o cruce și toate lucrurile inteligibile trebuie să treacă printr-un mormânt", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul¹. Toate lucrurile sensibile, adică orice ne poate deveni accesibil prin intermediul simțurilor noastre individuale și orice cunoaștere pe care o dobândim prin intermediul inteligenței noastre individuale, toate lucrurile care par că ne subjugă prin capacitățile noastre individuale, trebuie să fie "răstignite" sau "înmormântate", să fie mortificate ca certitudini individuale și ca blindaj al eului, pentru ca să poată funcționa ca relație de iubire și depășire de sine.

De aceea creștinii își pecetluiesc trupul lor cu semnul crucii. Nu numai când se roagă, dar și când "se pregătesc ca să înlăptuiască vreun lucru"², făcând semnul crucii și asupra pâinilor pe care urmează să le mănânce, asupra paharelor ce urmează a le bea, intrând sau ieșind, la culcare sau la sculare..."³. Orice mișcare și orice aspect al vieții de fiecare zi se pecetluiește cu semnul morții dătătoare de viață, al ascultării de voia Tatălui, de voia vieții. Crucea nu este semn de amintire și de referire sentimentală sau moral-didactică, ci simbol și manifestare a legăturii cu **modul de existență** al lui Hristos, care este modul vieții. Și ca un astfel de simbol revelator al vieții care constituie Biserica și speranța creștinilor, crucea se așază, în cele din urmă și la mormintele celor adormiți întru Domnul, certificând prin aceasta intrarea lor în "patria celor vii".

1 *Capitole teologice*, 67, PG 90, 1108B

2 Origen, *La Iezechil*, 9,4; PG 13, 801A

3 Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* 13, 36

10. Hristos Cel Înviat

Hristos Înviază a treia zi după îngroparea Sa. Atât mărturiile biblice cât și iconografia bisericească, dar și imnografia mai târziu prezintă Învierea în mod indirect, am spune, prin unele semne, precum mormântul gol, îngerul Domnului care ridică piatra de la ușa mormântului, giulgiurile puse jos deoparte. Nu este desemnat și nici nu este descris un moment anume în care trupul mort al lui Hristos este adus la viață din nou și își recapătă funcțiile sale biologice, așa cum s-a întâmplat cu morții pe care îi înviase Hristos Însuși în timpul activității sale publice. Există însă mărturia și trăirea arătărilor Sale în trup după Înviere: Hristos Cel Înviat Se arată femeilor mironosițe, celor doi ucenici în drum spre Emaus, ucenicilor Săi adunați la un loc în Ierusalim sau pe malurile Mării Tiberiadei.

Pentru experiența și certitudinea Bisericii, Învierea lui Hristos este diferită de învierile din morți pe care le-a realizat El Însuși în timpul vieții Sale pământești. În trupul mort al lui Lazăr sau al fiului văduvei din Nain sau al fiicei lui Iair, porunca suverană a lui Hristos restabilește funcțiile vitale - așa cum și în cazul altor minuni restabilește unele funcțiuni locale: vederea orbilor, auzul și vorbirea surdo-mușilor sau mersul celor paralizați - dar trupul celor înviați rămâne în fapt stricacios și muritor. Toți cei înviați de Hristos au murit iarăși la un moment dat, deoarece trupul lor, care fusese înviat o dată, era supus, ca și înainte de a fi înviat, consecințelor căderii omului, necesității stricăciunii și morții. Învierile din morți care sunt descrise în Sfânta Scriptură sunt pentru ochii oamenilor semne minunate ale puterii lui Dumnezeu, adică ale libertății sale în fața oricăror limite naturale. Această putere poate să răstoarne legile naturii, dar nu poate să schimbe **modul de existență** al naturii. O astfel de schimbare nu este impusă din exterior,

ci este rod exclusiv al libertății personale, reușită a libertății. Așa cum am subliniat deseori în paginile anterioare, persoana este cea care ipostasiază viața și existența - și o ipostasiază fie ca o autonomie naturală (supunând existența însăși necesităților creatului) fie ca fapt de relație de dragoste și comuniune iubitoare cu Dumnezeu (eliberând existența de stricăciune și de moarte). Dar iubirea și erosul nu se impun din exterior, sunt numai roade ale libertății personale.

Această reușită a libertății a fost împlinită de Hristos pe Cruce și s-a manifestat existențial prin Învierea Sa. Prin ascultarea Sa până la moarte de voia Tatălui, Hristos a condus firea umană la lepădarea (renunțarea) deplină de orice revendicare de autonomie existențială și a transferat existența firii în relația de iubire și în libertatea ascultării de Dumnezeu. Și această fire, care își trage existența sa din relația cu Dumnezeu, nu moare. Pentru că, deși creată, există de acum în **modul** de existență al necreatului, nu cu modul creatului. Trupul înviat al lui Hristos este trup material, este natură creată. Se deosebește de trupurile celorlalți înviați deoarece acesta există acum în modul de existență al necreatului, modul libertății de orice necesitate naturală. Astfel, deși este sensibil și tangibil, cu carne și oase (Luca 24, 39), deși poate mânca precum toate celelalte trupuri (Hristos Înviat mănâncă miere și pește în fața ucenicilor Săi - Luca 24, 42) deși rănile cuielor de pe trupul Său pot fi pipăite, același trup intră "prin ușile încuiate" (Ioan 20, 26) și se face nevăzut după frângerea pâinii la Emaus (Luca 24, 31) și în cele din urmă se înalță la ceruri (Marcu 16, 19; Luca 24, 51), așezând trupul din lut al omului pe tronul slavei vieții celei dumnezeiești.

Schimbarea modului de existență a firii umane a lui Hristos după Învierea Sa este arătat de către Sfintele Evanghelii în mod indirect iarăși - nu este posibil să se definească și să se descrie cu ajutorul categoriilor obiective care definesc experiențele noastre comune de fiecare zi. Este semnalată

prezența unei "alterități": este "Fiul omului" deja cunoscut, dar având "alt chip" (εν ἑτερᾷ μορφῇ) (Marcu 16, 12). Maria Magdalena, văzându-L în grădina unde se afla mormântul, crede că este grădinarul. Cei doi călători în drum spre Emaus Îl iau drept un simplu călător. Ucenicii care pescuiau în Marea Tiberiadei Îl aud cerându-le ceva de mâncare și nu-și dau seama că este El Cel care îi aștepta la mal. Toți Îl descoperă dintr-o dată și pe neașteptate, dar după ce mai întâi nu-L recunosc. Ce este acel ceva care Îl face diferit mai întâi și trebuie să fie depășit pentru ca să poată fi recunoscut? Desigur, este ceva ce nu poate fi spus, ci numai trăit. Poate că dacă relația cu El se oprește la individualitatea văzută în exterior, atunci nu se reușește a se recunoaște ipostasul, eliberat de autonomia individuală. Nu știm și nu putem descrie experiența. Îndrăznim însă să o abordăm exegetic prin intermediul evenimentelor care o însoțesc. Trupul lui Hristos Cel Înviat este natura umană liberă de orice determinare sau necesitate, este un trup omenesc în carne și oase, care nu-și trage însă existența din funcțiile sale biologice, ci este ipostasiat ca existență reală datorită relației cu Dumnezeu, pe care numai Aceasta, îl constituie și-i dă viață.

11. Învierea de obște a neamului omenesc

"Înviind din mormânt, Hristos a înviat împreună cu Sine pe Adam și tot neamul omenesc", adică pe fiecare om în parte. Experiențele vieții individualiste de după cădere ne împiedică să înțelegem această relație existențială a unui om cu toată omenirea, a unei persoane cu natura întreagă. Cum în persoana lui Adam natura umană în întregimea ei este îndepărtată de la posibilitatea vieții adevărate și cum

în Persoana lui Hristos natura umană iarăși în întregimea ei "este înviată împreună" cu El și dăruită vieții. Categoriile noastre fiolozofice pot foarte puțin să ne ajute la înțelegerea acestui fapt, care este axul principal și fundamentul de la care accedem la abordarea și înțelegerea adevărului despre păcat și despre mântuire, premisă esențială pentru aflarea sensului tragediei Istoriei.

"Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia - Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților" (1 Corinteni 15, 22,21). Apostolul Pavel insistă asupra acestei cuprinderi a întregii naturi umane într-o singură persoană, dar **modul** sau **cum** se realizează acest lucru ni-l semnalează numai cu ajutorul imaginilor. El vorbește despre "peretele cel din mijloc al despărțiturii" care a fost surpat "în trupul lui Hristos" (Efeseni 2, 14), despre "măslinul sălbatic" care a fost altoit pe "măslinul cel bun" (Romani 11, 17). Insistența sa asupra desființării morții "prin moarte" - asupra căreia și Biserica revine neîncetat - ne îngăduie să articulăm o încercare de interpretare dincolo de simbolică imaginilor. Să spunem, cu conștiința insuficienței limbajului nostru, că libertatea personală a lui Hristos, acceptând de bunăvoie moartea, conduce firea omenească la lepădarea totală de orice aspirație spre existență autonomă, prin sine. Și pentru că fiecare moarte omenească este abolirea obligatorie și de la sine înțeleasă a autonomiei existențiale a individualității, iubirea lui Dumnezeu primește pe orice muritor în modul în care a primit jertfa Fiului Său întrupat: ca desființare a oricărei rezistențe a creatului la perspectiva de a fi asumat de Dumnezeu.

Astfel, în Persoana lui Hristos, cel Înviat și înălțat "cu trupul" la cer, Dumnezeu își asumă "tot trupul", când acesta abandonează o dată cu moartea orice aspirație a Sa spre o existență autonomă - Dumnezeu Se unește în acest fel cu fiecare om și-i dă viață. Moartea, care era "cel din urmă vrăjmaș" (1 Corinteni 15, 26), devine acum biruință a iubirii

lui Dumnezeu, poarta de intrare spre viață. De aceea "voim mai bine să plecăm din trup și să petrecem la Domnul... știind că, petrecând în trup, suntem departe de Domnul... căci știm că, dacă acest cort, locuința noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică în ceruri" (2 Corinteni 5, 8,6,1).

Dar și înainte ca "ceea ce este muritor să fie înghițit de viață" prin moarte (2 Corinteni 5, 4), orice lepădare de bunăvoie a omului de autonomia sa existențială funcționează pentru iubirea lui Dumnezeu ca repetare și urmare a jertfirii de Sine pe Cruce a Fiului. Deoarece același trup pe care îl purtăm noi, chiar dacă el continuă să-și tragă existența și viața din funcțiile sale biologice, este aceeași natură cu cea a trupului lui Hristos Cel Înviat care participă la viața Sfintei Treimi. În persoana Lui, firea (natura) noastră comună are cu Dumnezeu aceeași relație pe care o are Fiul cu Tatăl. Și iubirea Tatălui pentru Fiul Său Întrupat nu este sentiment și trăire subiectivă, ci lucrare (energie) dătătoare de viață și de ființă, constitutivă a existenței. De aceea, atunci când trupul nostru individual se desprinde fără voie (prin moarte) sau de voie (prin botez, asceză sau martiriu) de rezistența pe care o opune existența autonomă a sa, ipostasul nostru creat se unește cu filonul de viață care străbate natura (firea) noastră după unirea ei ipostatică cu Dumnezeirea, în persoana lui Hristos. Așa cum "prin Cuvânt, iubirea lui" Dumnezeu a creat totul, tot la fel, "prin Cuvântul întrupat" le înnoiește pe toate și le face nestricăcioase (neperisabile).

12. "Ziua a opta"

Biserica "așteaptă învierea morților și viața veacului ce va să fie". Această lume a stricăciunii și a morții își va întregi

odată și odată ciclul său existențial, nu pentru a se afunda în neexistența din care a provenit, ci pentru a se arăta "în altă formă" (*εν ετερα μορφη*) - a se arăta Trupul Înviat al lui Hristos în dimensiuni universale, cosmice, pentru a se descoperi lumea ca trup al lui Dumnezeu, "ca Dumnezeu să fie totul în toate" (1 Corinteni 15, 28).

Aceasta va fi "ziua a opta" a creației. În contrast cu "săptămâna care măsoară timpul", ziua a opta "arată modul existenței mai presus de natură (materie) și de timp"¹. Va fi un timp format nu din succesiuni de momente trecătoare, pieritoare, ci din relația de dragoste plenară, care se săvârșește neîncetat într-o transfigurare dinamică "din slavă în slavă" (2 Corinteni 3, 18). Orice am spune acum despre această slavă viitoare n-ar fi decât o palidă reprezentare a acelei realități. "Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față" (1 Corinteni 13, 12).

În dimensiunile zilei a opta se arată realitatea Învierii, unirea lui Dumnezeu cu "Adam cel universal" - cu toți oamenii fără excepție. Dar această unire, deși va desființa distanța fizică dintre om și Dumnezeu, nu va forța, nici atunci, libertatea fiecărei persoane. Astfel, pentru cei "vrednici", cum spune Sfântul Maxim, care primesc iubirea lui Dumnezeu, unirea cu El va fi o "desfătare dumnezeiască și mai presus de orice înțelegere", în timp ce pentru "nevrednici", pentru cei care au refuzat posibilitatea iubirii, va fi "o suferință de negrăit"². Altă calitate de viață nu există în ziua a opta: iubirea este cea care judecă, iubirea este cea care dă fiecăruia după dreptate.

Până atunci pregustăm în limitele "aluatului" dinamic care pregătește toată frământătura lumii în vederea împlinirii "celci de-a opta zi" - limitele Bisericii. Trupul Bisericii este

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capitole teologice* I,51, PG 90, 1101C

² *Capitole teologice* IV, PG 90,1312 C

"început" și "logodire" a slavei viitoare. Aici trăim împărțându-ne de hrana și viața noastră, transformând (prin Sfânta Euharistie, asceză, cult) supraviețuirea individuală în relație iubitoare - existăm cu numele pe care ni l-a dăruit Biserica, care indică ipostasul nostru personal și cu care ne iubesc sfinții, Maica Domnului, Hristos. Nu separăm pe cei vii de cei morți, aducem împreună ofranda Euharistiei noastre lui Dumnezeu, deoarece ceea ce ne face să existăm este iubirea Lui - chiar și înainte de învierea de obște, iubirea lui Dumnezeu constituie și dă viață existenței noastre a tuturor, a celor vii și a celor morți: "Căci nimeni dintre noi nu trăiește pentru sine și nimeni nu moare pentru sine. Căci dacă trăim, pentru Domnul trăim, și dacă murim, pentru Domnul murim. Deci și dacă trăim, și dacă murim, ai Domnului suntem" (Romani 14, 7,8).

Care este modul în care ipostasul celor adormiți, deși fire creată, este activat și trăiește înainte de învierea de obște și în ce fel s-a păstrat ipostasul uman înainte de întruparea lui Hristos și de coborârea Sa la Iad? Și cum se manifesta și se manifestă libertatea ipostasurilor noastre personale după dizolvarea individualității noastre fizice? Toate aceste întrebări primesc răspuns nu cu ajutorul propozițiilor logice care nu pot depăși posibilitățile celor ce pot fi certificate prin experiență, ci prin mișcarea de încredere și de predare de sine a noastră în mâinile iubirii lui Dumnezeu. Inteligența noastră individuală controlează accesul nostru individual (prin noi înșine) la viață, modul individual de existență. Credința în Dumnezeu este schimbarea modului de existență, de aceea și limbajul credinței nu are nimic comun cu înțelegerea individualistă, cu suficiența de sine intelectuală a fiecărui individ. Este limbajul imnic, cântarea de laudă adusă iubirii lui Dumnezeu, limbajul invocării milei Sale. Iubirea Sa fundamentează ipostasul nostru personal, prin "prisos al unei iubiri negrăite" (*δι υπερβολην मानिकου*

ερωτος) - și acest Tată atât de iubitor nu poate niciodată să lase pe cel iubit în neexistență. Fără recunoașterea și acceptarea acestei iubiri dumnezeiești, moartea este numai o absurditate respingătoare și inexplicabilă. Dimpotrivă, pentru cei ce cred, moartea este cea din urmă și extrema încercare a încrederii și dăruirii lor lui Dumnezeu, Dumnezeului "Cel care cheamă cele din neființă la ființă" (Romani 4, 17).

IX

BISERICA

1. Chemare - Întrunire (synaxă)

Prima comunitate a ucenicilor lui Hristos apare în istorie cu numele de **Ecclesia** (Biserică). Cu acest cuvânt se declară identitatea și adevărul ei.

Ecclesia (de la verbul $\epsilon\kappa-\kappa\alpha\lambda\omega$ =a chema) înseamnă întrunire care este rezultatul unei chemări-invitație. Este întrunire - adunare la un loc a celor chemați. Primii ucenici ai Mântuitorului Hristos au conștiința că sunt "chemați" de Acesta la o întrunire în unitate, la o **ecclesia**. Nu este vorba de credincioșii unei noi "religii", nici adepți ai unei noi ideologii sau doctrine sociale. Ceea ce îi unește nu este acceptarea unor "principii" sau "valori" teoretice, ci acceptarea chemării care le schimbă radical viața: transformă indivizii, monadele izolate într-un trup unitar, în Ecclesia (Biserică). Întâlnirea lor nu se epuizează doar în a fi o simplă întrunire, nu este un eveniment supus momentului, trecător. Trăiesc ca **ecclesie**, ca trup unitar de viață, își împărtășesc viața ca "frați" - așa cum frații își trag existența din aceeași mamă - sunt "mădulare" ale unui organism, ale unui "trup" viu.

O anume conștiință de sine asemănătoare a avut în istoria sa și poporul lui Israel. Nici acesta nu reprezenta o "religie", fie și cea mai corectă și cea mai bună din toate. A fost, înainte de toate, un popor de "chemați" (aleși): popor pe care "Dumnezeul Cel viu - cunoscut din experiența istorică

directă - l-a chemat să realizeze o misiune concretă. Nu este vorba de convingeri și credințe religioase teoretice. Chemarea lui Dumnezeu adună la un loc și unifică cele douăsprezece seminții ale lui Israel într-un singur popor, un popor ales, legat în relația sa cu Dumnezeu de un **testament** (legământ). Această conștiință este exprimată prin cuvântul "*συναγωγή*", care trimite la întrunirea comunității israelitenilor. Atât **sinagoga** cât și **ecclesia** traduc același termen ebraic: qahal. Cele două cuvinte se diferențiază însă din punct de vedere semantic atunci când Ucenicii Mântuitorului Hristos îl aleg pe cel de-al doilea pentru denumirea comunității lor, pe cel dintâi atribuindu-l exclusiv evreilor.

Ecclesia (Biserica) este și ea un popor ales, "noul Israel", cu o nouă misiune istorică: să arate lumii noua relație-legământ (testament) al lui Dumnezeu cu oamenii "în Hristos Iisus". Unitatea acestui nou "popor al lui Dumnezeu" nu depinde în nici un fel de elemente etnice. Dimpotrivă, este o comunitate deschisă "tuturor neamurilor". Ea se întemeiază pe noul "Testament" cu Dumnezeu, pecetluit cu sângele jertfei pe cruce a lui Hristos. Să participi la acest popor, să fii mădular al trupului Bisericii, este un act de acceptare a "Noului Testament" (Legământ): actul "frângerii pâinii" și "binecuvântarea potirului", participarea la Cina Domnului.

Astăzi, mulți oameni par să fi uitat acest adevăr fundamental care definește și exprimă Biserica: Biserica este întrunire la Cina Euharistiei. Nici instituție religioasă, nici ierarhie administrativă, nici clădiri, birouri și edificii organizatoric. Este poporul lui Dumnezeu adunat la "frângerea pâinii" și "binecuvântarea potirului". Sunt "fiii lui Dumnezeu care înainte erau împrăștiați" (Ioan 11, 52) care se adună acum în unitatea de viață a trupului eclesial. În Faptele Apostolilor avem prima consemnare a acestui principiu original care constituie și alcătuiește Biserica: cei care cred

în predica Apostolilor se adună "stăruind în învățătura Apostolilor și în împărtășire și în frângerea pâinii" (2, 42) - "toți cei care credeau erau laolaltă... stăruiau într-un cuget în templu și, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii" (2, 44-46).

2. Cina pascală

Dar nici Cina Sfintei Euharistii, care constituie și revelează Biserica, nu este o instituție hotărâtă pe plan teoretic, prin care ucenicii lui Hristos aduc ceva nou din punct de vedere istoric. Așa cum Hristos Însuși a luat trupul omenesc ca atare înnoindu-l, la fel și Biserica Sa a luat trupul istoric al epocii, transfigurându-l.

Cina Sfintei Euharistii este continuarea și prelungirea cinei pascale a evreilor. **Paște** pentru evrei însemna trecere, traversare. Era cea mai mare sărbătoare a anului, amintirea trecerii prin Marea Roșie, sărbătorirea eliberării lui Israel din robia lui Faraon, din captivitatea egipteană. În fiecare an, în ajunul sărbătorii, seara, familia se aduna pentru a lua împreună o cină pascală. În timpul acestei cine, la un moment dat, cel mai vârstnic din familie lua în mâinile sale paharul cu vin pentru a rosti un cuvânt. Cuvântul era o rugăciune de mulțumire adresată lui Dumnezeu, era o **Euharistie** (mulțumire). Acesta mulțumea lui Dumnezeu pentru tot ceea ce le dăruise și făgăduise părinților lui Israel și întregului popor, dar mai ales pentru trecerea minunată prin Marea Roșie și izbăvirea de egipteni. După aceea bea din pahar primul și, în continuare, paharul trecea din mână în mână, participând astfel toți la Euharistie (mulțumire).

Hristos a săvârșit împreună cu Ucenicii Săi cina pascală a evreilor în ajunul morții Sale pe Cruce, în foișorul din Ierusalim. Dar nu a mai făcut-o în amintirea și pentru

retrăirea Vechiului Testament al lui Dumnezeu cu poporul Său și a faptelor minunate prin care se certifica fidelitatea Domnului față de acest Testament. Hristos dă cinei pascale un nou conținut, conținutul Noului Testament. Paștele acum nu este numai trecerea unui popor din captivitate în libertate, ci trecerea întregului neam omenesc de la moarte la viață. "În Trupul" și "în Sângele" lui Hristos se desființează "peretele cel din mijloc al despărțiturii" dintre creat și necreat. Acum creatul poate să existe în modul de existență al necreatului, modul "veșii adevărate".

Trupul și Sângele lui Hristos sunt lumea, creația, dar nu lumea și creația în starea de răzvrătire pentru existență autonomă. Sunt existența creată ca ofrandă adusă lui Dumnezeu, ca afirmare a mulțumirii adresate iubirii făcătoare de viață a Tatălui. Și hrana cinei euharistice a Bisericii - pâinea și vinul - este de asemenea creația ca aducere înaintea și ofrandă lui Dumnezeu, după modelul modului de existență al Trupului lui Hristos. Biserica își asumă lumea, creația, sub forma pâinii și a vinului - alimente ce cuprind și simbolizează orice hrană sau posibilitatea de viață a omului - și o aduce înaintea lui Dumnezeu. Aduce înaintea viața a tot ceea ce este creat și o oferă voinței iubitoare a Tatălui și Îi mulțumește pentru posibilitatea existențială a acestei ofrande care s-a realizat prin Hristos.

"Aceasta să faceți întru pomenirea Mea", a spus Hristos ucenicilor Săi împărțindu-le pâinea și vinul în seara Cinei celei de Taină (Luca 22, 19). Amintire (*αναμνησις*), în Sfânta Scriptură, înseamnă nu simpla retrospectivă efectuată cu memoria, nici evocarea unor evenimente trecute, ci retrăirea și reînnoirea unei relații, a unui fapt de viață. Împărtășirea cu pâinea și vinul Sfintei Euharistii este retrăirea și reînnoirea relației creatului cu necreatul care se realizează "în trupul și sângele" lui Hristos. Pâinea și vinul Sfintei Euharistii nu sunt obiecte neutre care slujesc spre hrănirea

și supraviețuirea individualității muritoare, ci sunt creația care se comunică și se împărtășește ca relație dăătoare de viață cu Tatăl, sunt creatul în unitate de viață cu necreatul, sunt Trupul și Sângele lui Hristos, așa cum ne-a încredințat Hristos Însuși: "Luați mâncați, acesta este Trupul Meu. Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu".

3. Înnoirea vieții

Biserica este o Cină, un act ce înseamnă a mânca și a bea. Mâncarea și băutura sunt premisă a vieții omului, modul lui de participare la viață. Distrugerea vieții și intrarea morții în lume s-a întâmplat tot printr-un act de mâncare - mâncarea din fructul "pomului cunoștinței binelui și răului". Primul om a separat atunci luarea hranei - posibilitatea de viață - de comuniunea și relația cu Dumnezeu. A luat hrană numai pentru sine, pentru întreținerea individualității sale, a vrut să realizeze viața nu ca relație și comuniune, ci ca supraviețuire individuală naturală și ca existență autonomă.

La Cina Sfintei Euharistii Biserica realizează o abordare a vieții total contrară celei care a fost a primilor oameni. Ia hrana nu în cadrul revendicării individuale a vieții, ci pentru a realiza viața ca raportare la Dumnezeu și comuniune cu El. Această schimbare a modului de a realiza viața nu este nici doar o conformare morală la niște porunci, nici o exaltare sentimentală sau o trăire mistică oarecare. Este actul mâncării și al băuturii care se transformă în întrepătrundere (*αλληλοπεριχωρησις*) de viață din iubire, în renunțare la răzvrătirea ce viza existența autonomă. Participarea noastră la Cina Sfintei Euharistii este comuniune cu frații noștri și cu Dumnezeu - ne împărtășim de viața cea adevărată, acceptăm să existăm numai ca iubind și fiind iubiți. De aceea și Euharistia eclesială se dovedește chipul

și arătarea **modului** treimic de existență, revelarea "vieții celei adevărate", a Împărăției lui Dumnezeu.

Tocmai pentru că realizarea și manifestarea Împărăției lui Dumnezeu în Sfânta Euharistie nu este nici rezultatul vreunei reușite morale și nici vreo trăire misticizantă, de aceea depășește posibilitățile omului de a o realiza. Este dar, dăruire, rezidire a vieții, reînnoire a posibilităților vieții. Darul ne-a fost dat și ni se dă "în Trupul și Sângele" lui Hristos, prin unirea reală dintre creat și necreat. Așa cum însăși existența noastră, alteritatea persoanei noastre, nu este realizare a noastră, ci dar, dăruire (*χαρισμα*), tot așa și lucrarea prin care viața noastră supusă stricăciunii și morții devine nestricăcioasă, schimbarea **modului** nostru de existență. Puterea dătătoare de viață și începutul este Dumnezeu, Duhul Cel Sfânt al lui Dumnezeu. Acesta dăruiește existența, întemeiază ipostasul nostru personal ca răspuns existențial la chemarea iubirii Sale negrăite, Acesta înnoiește natura noastră creată, edificând "omul cel nou" - unirea Dumnezeirii cu omenitatea - "în Trupul" lui Hristos.

Înnoirea vieții creaturii prin intervenția Duhului Mângâietor este premisă pentru constituirea Bisericii și pentru participarea noastră la Biserică. Când vorbim despre înnoirea vieții nu înțelegem nici "îmbunătățirea" morală a omului, nici "reabilitarea" sa juridică, ci faptul care este atât de real pe cât este însăși constituirea vieții, constituirea existenței. Pentru a se constitui "făptura cea nouă" (noua creație) a Bisericii nu era suficientă învățătura lui Hristos către Ucenicii Săi și nici repetarea și imitarea Cinei celei de Taină. Trebuia să se întâmple "pogorârea" dătătoare de viață a Duhului celui Sfânt al lui Dumnezeu asupra trupului omenesc așa cum s-a "pogorât" Duhul asupra Sfintei Fecioare pentru a se săvârși întruparea lui Hristos. Această intervenție - alcătuitoare a "trupului celui nou" (*Καινης σαρκος*) - a Duhului Sfânt, Mângâietorul, a trăit-o Biserica istoric în ziua Cincizecimii. O trăiește și la fiecare Cină Euharistică,

prin transformarea vitală a pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos. Intervenția însăși a Duhului este și punctul de plecare al participării fiecăruia dintre noi la Biserică, prin evenimentul Botezului.

4. Cincizecimea

După Învierea și Înălțarea Mântuitorului Hristos, grupul mai larg al ucenicilor Săi - "numărul lor era ca la o sută douăzeci" - "într-un cuget, stăruiau în rugăciune" (Fapte 1, 14-15) "în încăperea de sus, unde se adunau de obicei". Această adunare a lor nu constituia încă *Ecclesia*. Era o adunare a unor oameni uniți de amintiri comune dar și de nădejdi comune, oameni speriați, fără să aibă o foarte clară idee despre ce așteptau de fapt și spre ce lucrare erau chemați. Cu câteva zile mai înainte întreba pe Învățătorul lor dacă în anul acela avea să elibereze pe poporul iudeu de jugul romanilor și dacă va reășeza Împărăția lui Israel (Fapte 1, 6). Chiar și după experiența Învierii, așteptările lor se vede că nu depășeau limitele lucrurilor și ale ambițiilor lumesti.

Oamenii aceștia și întreaga lor adunare se transformă radical o dată cu evenimentul Cincizecimii. Sfântul Evangelist Luca încearcă să ne descrie experiența zilei aceleia folosind imagini care pot să se constituie într-o analogie. Erau iarăși "toți împreună în același loc"- adunați în locul cunoscut din Ierusalim. Și "fără de veste, s-a făcut un vuiet din cer, ca de suflare de vânt ce vine repede, și a umplut toată casa unde ședeau" (Fapte 2, 1-2) - ceva asemănător unui zgomot de vânt puternic, care pare a veni de sus și care umple spațiul unde erau adunați ucenicii. Această experiență auditivă a fost însoțită și de una vizuală: niște "limbi de foc" ce coborau asupra fiecăruia dintre ucenicii

adunați acolo "și s-au umplut toți de Duhul Sfânt" (Fapte 2,4). Dacă ceea ce s-a întâmplat atunci nu poate fi descris decât prin intermediul unor imagini, transformarea radicală a ucenicilor, odată cu "umplerea" lor de Duhul Sfânt, are drept urmare manifestări foarte concrete și vizibile pentru toți cei de față: "au început să vorbească în alte limbi" - încep dintr-o dată să vorbească toate limbile popoarelor și neamurilor care erau adunate la Ierusalim pentru sărbătoarea Cincizecimii. Fiecare din mulțime auzea pe ucenici vorbind limba sa "și erau uimiți toți și se minunau". Și aceeași ucenici care erau până atunci înfricoșați, oameni simpli, neînvațați - "fără de carte și simpli", cum îi numește Luca - încep să propovăduiască mulțimilor "despre faptele minunate ale lui Dumnezeu" (Luca 2,11), cu lejeritatea și cu înțelepciunea celor mai experimentați vorbitori. Acum știu ce sunt și ce vestesc, cunosc sensul evenimentelor anterioare la care au fost martori și la ce fel de viață îi cheamă pe oameni prin predica lor. Îi cheamă să se boteze pentru a primi și aceștia "darul Duhului Sfânt" - să participe la posibilitatea deschisă, de acum, pentru totdeauna a Cincizecimii. Pe cei "trei mii" pe care îi botează în prima zi îi aduc la Cina Sfintei Euharistii - "la frângerea pâinii". În același timp, "multe minuni și semne se făceau în Ierusalim prin Apostoli" - vindecări de bolnavi, vindecări de demonizați, chiar și învieri din morți, cum a fost cea a Tavitei din Ioppe.

Pogorârea Duhului Sfânt nu este pentru om un adaos magic de capacități și harisme. Este o eliberare a posibilităților de viață care nu are nimic irațional și "supranatural". Duhul se pogoară peste firea noastră, transformând nu **logosul** firii (ceea ce este firea noastră), ci **modul** de existență al acesteia, modul de constituire a ipostasului nostru. Primind Duhul Sfânt încetăm să mai existăm trăgându-ne ipostasul nostru din necesitatea succesiunii biologice și a individualității autonomizate. Existăm deoarece voia iubirii lui Dumnezeu

dă viață, constituie și ipostasiază existența noastră (a fi). Această libertate față de necesitatea naturală și coordonarea existenței noastre în funcție de voia dătătoare de viață a lui Dumnezeu are drept consecință organică toate "semnele" din viața lui Hristos și a Apostolilor la care face referire Sfânta Scriptură - "semne" pe care le trăiește fără întrerupere Biserica și în persoana sfinților săi.

Vindecarea bolnavilor, glosolalia (vorbirea în limbi) și înțelepciunea teologică, la fel ca și oricare alte harisme sunt roade ale renașterii omului "în Duhul Sfânt". Așa cum la nașterea omului, primele manifestări de viață ale pruncului constituie o surpriză de care se minunează mult cei de față - prima suflare, primul scâncet și mai târziu primul zâmbet, expresia privirii, primele cuvinte pe care le articulează pruncul, manifestări ale personalității care se naște, minunate dar și de la sine înțelese - la fel de minunate și ușor de înțeles sunt roadele nașterii din nou a omului "în Duhul Sfânt". Și dacă aceste roade nu sunt întotdeauna vizibile, aceasta nu se întâmplă pentru că Duhul s-ar "acorda" diferențiat cantitativ - "pentru că Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură" (Ioan 3, 34) - ci pentru că este diferită rezistența pe care o opune libertatea noastră morții.

5. Transformare existențială

Cincizecimea - Pogorârea Sfântului Duh - este evenimentul întemeietor și constitutiv al Bisericii. Nu se întemeiază o instituție, ci se naște "creația cea nouă a Harului" (*καινή κτίσις της Χάριτος*), posibilitatea vieții nemuritoare, dăruită de Dumnezeu omului. De aceea Cincizecimea - Pogorârea Sfântului Duh - nu este un eveniment care s-a împlinit o dată pentru totdeauna, ci evenimentul care continuu și totdeauna constiutie și formează Biserica (Ecclesia).

Biserica este o Cină, un act ce presupune a **mânca** și a **bea**. Pentru a fi dătătoare de viață (nu pentru a sluji supraviețuirea efemeră), această mâncare și băutură presupune lucrarea dătătoare de viață a Sfântului Duh, transformarea hranei perisabile în mâncare nestricăcioasă, în posibilitate de viață veșnică, în "medicament pentru nemurire". La fiecare întrunire euharistică, Biserica cheamă (invocă) Duhul Cel Sfânt al lui Dumnezeu pentru a săvârși această transformare existențială: "Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste darurile acestea. Și fă, adică, pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău și ceea ce este în potirul acesta cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt." Și comunitatea celor credincioși adunați în jurul Sfintei Mese confirmă această invocare a Sfântului Duh, răspunzând cu "Amin". Acest cuvânt mic, acest **Da** al libertății omului spus ca răspuns la iubirea lui Dumnezeu, este, ca expresie liturgică, legământul făcut în comun față de Testament, atașamentul total și împreună cu el binecuvântarea din partea Celui căruia se supune cineva. Răspunsul afirmativ al comunității euharistice la invocarea Sfântului Duh se face "în Hristos", "Cel ce este Amin, martorul cel credincios și adevărat" (Apocalipsa 3, 14). "Căci toate făgăduințele lui Dumnezeu, în El, sunt da; și prin El, amin, spre slava lui Dumnezeu prin noi" (2 Corinteni 1, 20). Cerem de la Tatăl pe Duhul rostindu-l pe **Amin**, care este Hristos Însuși, ascultarea desăvârșită față de voia dumnezeiască dătătoare de viață.

Transformarea existențială care se săvârșește prin pogorârea Sfântului Duh la Sfânta Euharistie nu privește obiectele în sine și nici persoanele în sine, ci relația persoanelor cu obiectele, relație de aducere înainte și ofrandă a creației lui Dumnezeu de către om, relație care se transformă în **mod** de existență, transformând existența persoanelor și a obiectelor în comuniune euharistică cu Dumnezeu, în participare la plinătatea treimică de viață.

Chemăm Duhul Sfânt "peste noi și peste darurile ce sunt puse înainte" cerând tocmai transformarea vieții, pentru ca viața să devină nestricăcioasă (incoruptibilă): să se transforme darurile și cei care participă la aceste daruri în făptură nouă, eliberată de moarte - în Trupul lui Hristos.

Ceea ce se transformă prin pogorârea Sfântului Duh nu este **natura** oamenilor și a lucrurilor, ci **modul de existență** al naturii. Omul rămâne natură creată, la fel și darurile ce sunt aduse ofrandă. Această natură creată, însă, se oferă să existe și se învrednicește a exista trăgându-și viața nu din posibilitățile sale vitale - care sunt trecătoare și stricăciđase - ci din a fi adusă și oferită iubirii lui Dumnezeu și comuniunii cu El - la fel ca trupul creat al Cuvântului necreat, Trupul și Sângele lui Hristos. Hristos S-a făcut om nu în aparență, nu la nivelul analogiilor sentimentale sau morale, ci în modul în care se edifică și supraviețuiește trupul uman. La fel și omul, în Sfânta Euharistie, oferă lui Dumnezeu nu sentimentele sale sau reușitele, faptele sale morale, ci modul în care se realizează viața sa: luarea hranei care îl susține în exsitență.

El aduce înaintea lui Dumnezeu, oferă, hrana-viața sa, ceea ce înseamnă că nu o revendică pentru sine, ca fiind a sa, ci o recunoaște ca dar al iubirii lui Dumnezeu - "ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți aducem de toate și pentru toate". Această aducere înainte întâlnește răspunsul făcător de viață al Sfântului Duh, care transformă modul susținerii vieții trecătoare în mod de nestricăciune a vieții. Astfel, hrana omului - pâinea și vinul - devine în Sfânta Euharistie posibilitate a vieții veșnice, adică posibilitate a unității creatului cu necreatul, devine și se dovedește fapt de viață identificat cu Trupul cosmic al lui Dumnezeu Cuvântul, Trupul și Sângele lui Hristos. În Euharistia eclesială se săvârșește ceea ce s-a săvârșit și prin "umbrirea" Duhului asupra Născătoarei de Dumnezeu, ceea ce se va săvârși și cu întreaga creație când "toate vor fi iarăși unite în Hristos"

(Efeseni 1, 10). Creatul se unește cu necreatul, pâinea și vinul sunt Trupul și Sângele lui Hristos, comunitatea eclesială este realizare și manifestare a Împărăției lui Dumnezeu.

6. "Transsubstanțiere" și "simbol"

Apusul creștin nu a reușit niciodată să exprime viața cu un limbaj eliberat de schemele mentale, din nevoia determinării "realităților obiective". A refuzat dinamica vieții, rămânând atașat de "obiectivitatea" noțiunilor-esențelor. Întotdeauna a definit existența cu ajutorul însușirilor obiective ale substanței (*ουσία*) - a fost imposibil pentru occidentali să înțeleagă cum două substanțe sau naturi diferite (cea creată și cea necreată) pot să aibă un **mod de existență** comun. De aceea nici n-au putut vedea Sfânta Euharistie a Bisericii ca fapt **existențial**, ca transformare a modului de existență, care nu presupune și schimbarea substanțelor sau naturilor.

Astfel romano-catolicii au vorbit de **transsubstantiatio** (*μετουσίωσις*) a pâinii și vinului euharistic. Ofrandelor (pâinea și vinul) își schimbă natura (esența), natura lor se transformă. "Prin binecuvântarea pâinii și a vinului se transformă întreaga natură a pâinii în natura Trupului lui Hristos și întreaga natură a vinului în natura Sângelui Său" (Sinodul de la Trident, Sesiunea XIII, Cap.4), în timp ce trăsăturile caracteristice exterioare ale pâinii și ale vinului rămân numai aparent aceleași, transformate în "accidente exterioare" (**accidentia**).

Oricum, această transformare substanțială nu are nici o legătură cu evenimentul existențial, cu peripeția umană a vieții și a morții - nu atinge și nu luminează **modul** de viață, stricăcios sau nestricăcios, muritor sau nemuritor. Este

o schimbare "supranaturală" a firii (naturii) obiectelor, o schimbare definibilă rațional și credibilă la nivel afectiv - așa cum tot "supranaturală" (în cele din urmă magică) este înțeleasă și mântuirea omului care se împărtășește cu pâinea și vinul transsubstanțiate. Euharistia, în acest caz, nu transformă **modul de existență** al omului - nu schimbă modul **individual** în mod **eclesial-treimic** de existență. De aceea nici nu se identifică Biserica cu Euharistia și cu Împărăția, ci Biserica se transformă numai în cadrul instituțional în care individul își "însușește" transsubstanțierea supranaturală. Astfel romano-catolicismul a introdus și promovat o religiozitate individualistă, precum și distanța dintre Biserică și corpul laicilor, identificare a Bisericii numai cu ierarhia bisericească administrativă - în contradicție radicală cu adevărul apostolic despre Biserică precum și cu manifestarea acestuia în epoca apostolică.

Urmare firească a acestei viziuni a fost efortul romano-catolicilor de a "subția" cât mai mult posibil darurile aduse la Euharistie pentru a indica și simbolic transsubstanțierea. Pâinea euharistică nu mai este pâinea de fiecare zi a oamenilor. Ea este înlocuită de "ostie", o azimă (un fel de pâine nedospită) aproape transparentă. În plus, îi lipsesc pe laici de accesul la Potir, deoarece gustul vinului contravine riscant ideii de transsubstanțiere.

Ideea transsubstanțierii a fost respinsă de la început de protestantism, dar cu aceeași insistență tipic occidentală asupra "obiectivității" substanțelor (naturilor). Pentru protestanți nu este posibil ca substanța sau natura diferitelor materii ale Euharistiei să se schimbe: pâinea rămâne în esența ei pâine și vinul rămâne în esența lui vin. Totuși, ne împărtășim cu Trupul și cu Sângele lui Hristos, deoarece pâinea și vinul au o funcție de **simbol** și **imagine** sau de **mijloc**, **instrument** sau **garanție** a transducerii și împărtășirii spirituale a credinciosului cu Domnul. Și aici limbajul este

total străin de ceea ce este un fapt existențial și realitatea vieții. Hristos este prezent în Euharistie nu cu natura Sa trupească ce rămâne în cer, ci numai cu puterea Sa dătătoare de viață, care se transmite exclusiv celor care se apropie de Euharistie cu credință. Cei care nu au credință se împărtășesc cu pâine simplă și cu vin simplu, și aceasta "spre osândă".

Astfel, în locul transsubstanțierii "supranaturale", protestantismul introduce un recurs mai sigur din punct de vedere rațional la experiența individuală - accentuând, însă, blocajul în religiozitatea individualistă. Adevărul despre Biserică devine abstract și secundar, din moment ce comuniunea cu Hristos prin Euharistie este un fapt ce ține de pregătirea și credința subiectivă - nu presupune nici existența unui for instituționalizat, mijlocitor pentru transformarea darurilor. Făgăduința biblică a mântuirii este complet separată de peripeția existențială a omului. Ea este prefăcută în categorie juridică - "justificare" - și este trăită ca certitudine psihologică individuală și ca exaltare sentimentalistă, având drept rezultat practic "îmbunătățirea" morală a caracterului și a comportamentului. Adevărul însuși despre Dumnezeu Cel în Treime, separat de experiența euharistică a **modului eclesial de existență**, rămâne o "dogmă" abstractă, fără nici o legătură cu viața și cu speranța omului.

7. Sfintele Taine

Conform Tradiției apostolice și patristice și continuității ortodoxe a acesteia, Biserica se realizează și se manifestă în evenimentul Cincizecimii, și evenimentul Cincizecimii se săvârșește și se trăiește la fiecare sinaxă euharistică.

Întreaga viață a credinciosului, fiecare aspect al vieții sale este pregătire pentru participare sau fapt de participare

la harismele Sfântului Duh, la nașterea din nou a vieții. Această rezidire a vieții își are punctul său dinamic de plecare în actul de intrare în Biserică, în actul prin care devenim mădulare ale trupului eclesial - în Botez și Mirungere.

Devenim membri (mădulare) ai Bisericii nu prin acceptarea unor principii sau axiome teoretice sau a unor angajamente morale, ci, înainte de toate, printr-un act trupesc: afundarea și scoaterea de trei ori din apa Botezului - o legătură faptică și sensibilă cu moartea și cu Învierea lui Hristos. Cel care vine în Biserică "este îngropat" ca "om vechi" și "înviază", prin întreita afundare, la viața Modelului Treimic. Această "îngropare" de bunăvoie, după modelul lui Hristos, este punctul de plecare al nestrîcăriunii creatului și nu dizolvarea și dispariția sa. Ea se săvârșește în apă pentru că aceasta este simbol și matrice ale vieții, principiu constitutiv al naturii vii.

Din apă a ieșit pentru prima dată viața, cea dintâi diferențiere între natura vie și natura fără viață, diferențiere inaccesibilă gândirii umane. Din apa Botezului răsare viața cea nouă, diferențierea radicală a ipostasului **personal** față de supraviețuirea individuală continuă în limitele morții. Episcopul sau Preotul Trupului euharistic invocă lucrarea dătătoare de viață a Sfântului Duh, pentru a transforma semnul văzut al îngropării și al învierii în fapt existențial: "Dezbracă-l pe acesta de cele vechi și înnoiește-l pe el în viața cea veșnică, umple-l pe el cu puterea Sfântului Tău Duh, spre unirea cu Hristos, pentru ca să nu mai fie fiu al trupului ci fiu al Împărăției Tale".

În elementele naturale ale vieții fizice, Duhul Cel Sfânt al lui Dumnezeu lucrează transformarea modului de existență, altoirea a ceea ce este strîcacios, muritor pe ceea ce este nestrîcacios, nemuritor. În contrast cu nașterea fizică, ce aduce la viață o monadă biologică supusă necesității uzării

progresive și morții, Botezul **naște din nou** existența (1 Petru 1,3) spre o alteritate personală cu nume, care subzistă ca ipostas de viață datorită comuniunii și relației cu iubirea Tatălui. Omul încetează de a mai fi pur și simplu o individualitate, ca într-o succesiune biologică, monadă a unui ansamblu. El intră acum în comuniunea sfinților, în realizarea treimică a vieții. Fiecare dintre noi primește numele unui sfânt, realizează dinamic în persoana sa revelarea iubirii lui Dumnezeu.

În Biserica primară, Apostolii "își puneau mâinile" peste cei ce se botezau "și ei luau Duhul Sfânt" (Fapte 8, 17). Această transmitere personală a darurilor Sfântului Duh credinciosului născut din nou prin Botez este continuată astăzi în Biserică prin **Mirungere**.

Prin Mirungere, cel ce vine în Biserică participă nu numai la posibilitățile de viață ale creației celei noi, regenerate, a trupului lui Hristos, ci se pecetluiește cu pecetea înfierii personale, pecetea relației personale și unice cu Sfânta Treime, prin prezența personală a Sfântului Duh în adâncurile tainice ale existenței noastre, în străfundul ipostasului nostru.

"Ungerea" nu se mai face prin punerea mâinilor ci prin ungerea cu Sfântul Mir, în felul în care erau unși regii lui Israel în Vechiul Testament. Ungerea regilor nu avea drept consecință o schimbare a firii, ci o schimbare în relația celui uns cu întreg poporul. În alteritatea persoanei regale, poporul vedea centrul sau axul central al vieții ca unitate și comuniune și, în același timp, ca preînchipuire a lui Mesia Cel așteptat, care este prin excelență "Unsul Domnului", Acela care eliberează și restaurează viața în plinătatea făgăduințelor lui Dumnezeu. În alteritatea personală a fiecărui "uns", Biserica vede o nouă posibilitate de realizare și manifestare a vieții celei adevărate a harismelor Duhului Sfânt, și, în același timp, chipul lui Hristos, care eliberează și restaurează viața în plinătatea modului de existență dumnezeiască.

Sfânta Euharistie, Botezul și Mirungerea sunt moduri în care se realizează și se arată evenimentul continuu al Cincizecimii, pogorârea Duhului Sfânt, lucrare constitutivă a Bisericii. Aceste **moduri** ne-am obișnuit să le numim **Taine**, și ele nu se limitează la cele trei pe care le-am numit mai sus. Ele se completează cu Spovedania, Preoția, Cununia, și Maslul. Sunt șapte posibilități concrete de integrare sau reintegrare a vieții noastre individuale în viața trupului eclesial. În același timp, acestea sunt tot atâtea evenimente (fapte) de realizare și manifestare a Bisericii, a constituirii harismatice a creației celei noi, care primește viață de la Duhul.

Dacă folosim pentru aceste evenimente cuvântul grecesc *μυστηρια*, aceasta nu înseamnă că le acordăm un caracter ocult, ci că începutul și accesul dinamic la viața Bisericii nu se epuizează în fenomenologia simbolurilor sensibile. Limbajul convențional al comunicării noastre cotidiene și al relativismului nostru științific nu este suficient pentru definirea lor. Pentru a ajunge la cunoașterea posibilităților vieții care se săvârșește în Biserică, se presupune participarea generală empirică a omului la acestea.

Influențați de concepția apuseană despre Biserică - instituționalizată și birocratică - mulți oameni când spun **Taine** înțeleg astăzi acte religioase formale, prin care clerul transmite credincioșilor ceva "supranatural" (în cele din urmă magic), fie har, fie justificare, fie vrednicie sau "binecuvântare" abstractă. După toate cele spuse de noi mai înainte, pare inutil să mai accentuăm că o astfel de concepție nu are absolut nici o legătură cu viața și cu restabilirea dinamică a vieții, cu nestricăciunea și nemurirea pe care le dă Duhul Cel Sfânt al lui Dumnezeu constituind Biserica.

8. Ierarhia bisericească

Sub influența aceleiași concepții occidentale, mulți oameni identifică astăzi Biserica numai cu clerul, adică numai cu Episcopii, Preoții și Diaconii, separând corpul poporului de slujitorii Tainelor bisericești. Trebuie să vedem dacă o astfel de separare poate fi îndreptățită, cum au rezultat aceste trepte preoțești în Biserică și ce relație au cu adevărul despre Biserică, cu "vestirea" vieții celei adevărate.

Va trebui să ne întoarcem din nou la definiția noastră inițială: înainte de orice altceva, Biserica este o Cină, Cina Sfintei Euharistii. La fel ca la cina pascală a evreilor, tot așa și la Euharistia eclesială există cineva care binecuvintează potirul și înalță rugăciunea euharistică - "cel mai în vârstă din familie" (*πρεσβυτερος*) sau "proestosul" (*προεστως*-cel dintâi) sinaxei. Poziția aceasta a "presbiterului" sau a "proestosului" a avut-o la Cina cea de Taină din Joia cea Mare Hristos Însuși. După Cincizecime, aceeași poziție au deținut-o Apostolii. Apostolii "prezidau" Cina euharistică, ei înălțau rugăciunea de mulțumire (euharistia) binecuvântând potirul și "frângând pâinea". Și când s-au "risipit" fiecare în ținuturile sale, aproape în toate colțurile pământului cunoscute pe atunci, întemeiau Biserici "în fiecare cetate", adică constituiau "comunități" (sinaxe) euharistice locale, în care, cel puțin la început, tot ei "prezidau Euharistia".

Despre felul în care au fost întemeiate primele Biserici creștine avem suficiente informații de la Sfântul Luca în Faptele Apostolilor, dar și de la Sfântul Apostol Pavel în Epistolele sale. Punctul de plecare era oricum predica. Adică, ajungând într-o cetate pentru prima dată, oricare dintre Apostoli mergea la sinagoga iudaică sau în "agora" greacă și acolo vorbea în public vestind "învățătura cea nouă" despre întruparea lui Dumnezeu și despre mântuirea oamenilor. Acei dintre ascultătorii acestei prime predici care arătau

interes deosebit față de învățătura nouă se adunau de obicei în case particulare, unde Apostolii continuau propovăduirea, completând și analizând mai pe larg expunerea adevărilor Evangheliei. În acest cerc mai strâns primii credincioși se pregăteau să primească Botezul și "darul Sfântului Duh", "din mâinile Apostolilor", singurii care le puteau săvârși. Cei ce se botezau alcătuiau de la sine sinaxa lor euharistică, adică Biserica locală, în care "proestos" și slujitor era Apostolul întemeietor.

Dar călătoria misionară a Apostolilor trebuia să continue vestirea Evangheliei, apoi să ajungă și în alte cetăți. Determinat de această obligație să părăsească Biserica nou întemeiată, întemeietorul alegea unul dintre credincioși, căruia, tot "prin punerea mâinilor", îi transmitea un har special, și acela rămânea "proestosul" Bisericii locale: să prezideze Sfânta Euharistie, să săvârșească Botezul, să dăruiască "darul Sfântului Duh" - să fie părintele duhovnicesc în lucrarea de re-naștere și de "creștere în har și cunoștință" a credincioșilor. În textele Noului Testament, acești primi "proestoși" ai Bisericilor locale se numeau Episcopi (Επισκοποι) și Presbiteri (πρεσβυτεροι). Acești doi termeni nu se diferențiau din punct de vedere semantic, deoarece nu se făcea diferența nici între conținutul slujirii lor, după informațiile pe care le avem. Este vorba de unul și același "proestos" al unei singure și unitare sinaxe euharistice locale - al Bisericii **locale**.

Din mărturii istorice autentice din perioada apostolică deducem că exista de la început în fiecare Biserică locală și un "consiliu al presbiterilor" - un fel de consilieri administrativi în jurul proestosului Euharistiei locale¹. Astfel, când numărul credincioșilor unei Biserici locale creștea atât de mult încât nu mai era posibil să se întâlnească toți într-o

¹ Vezi studiul istoric foarte bine documentat al lui Ioannis Zizioulas, *Unitatea Bisericii în Dumnezeuiasca Liturghie și în Episcop în primele trei secole*, Atena, 1965

singură sinaxă euharistică, proestosul avea posibilitatea să împartă pe credincioși în sinaxe separate mai mici, așezând câte unul dintre presbiteri în fiecare din acestea. El însuși păstra pentru sine "lucrarea de supraveghere" (*επισκοπία*) a tuturor sinaxelor, era **Episcopul** Bisericii locale, și sinaxele celelalte se aflau "în limitele" sau granițele jurisdicției (supravegherii) sale - erau "enorii" (de la cuvântul grec "enorios", adică "în interiorul unor limite sau granițe" - n.tr.). Presbiterii săvârșeau Sfânta Euharistie numai din dispoziția și în numele Episcopului, pomenind numele acestuia în momentul aducerii înaintea darurilor, deoarece Episcopul rămânea părintele și cel ce transmitea darurile Duhului (harismele), ca urmaș al Apostolilor și al lui Hristos.

Repartizarea credincioșilor în enorii separate și săvârșirea Sfintei Euharistii de către presbiteri nu afecta unitatea Bisericii locale, nu îi anula caracterul ei de o singură Euharistie și un singur trup eclesial având drept cap un Episcop "după chipul și în locul (acolo unde este) lui Hristos" (*εις τυπον και τοπον Χριστου*). Episcopul nu este pur și simplu un urmaș al lui Hristos și al Apostolilor, în sensul juridic al transiterii drepturilor, și nici numai simbol al prezenței lui Hristos. "Darul Duhului Sfânt", pe care acesta îl primește la hirotonia sa, îl face capabil pe Episcop (dincolo de vrednicia sau nevrednicia sa individuală) de a săvârși însăși lucrarea prezenței lui Hristos în Biserică; să constituie unitatea trupului euharistic. Pentru Biserică, unitatea nu înseamnă pur și simplu "coeziune", "unanimitate", "bună înțelegere sufletească", ci transformarea **modului de existență**, schimbarea supraviețuirii individuale în viața comuniunii iubitoare, în viață veșnică.

Episcopul "în chipul și în locul lui Hristos" și preoții "în chipul și în locul" Episcopului "prezidează Euharistia" - nu prezidează un ritual religios de cult, nu sunt "preoția" care "mijlocește" și îmblânzește pe Dumnezeu - sunt axul unității care transformă viața, sunt "părinții" care "nasc" pe oameni

la nemurire și nestricăciune. Viața se unifică și se comunică (împărtășește) în fapt ca într-o familie. Nu întâmplător, Biserica primară a exprimat legăturile în cadrul comunității euharistice în termeni care exprimă legăturile de viață în sânul familiei: proestosul Euharistiei este "părinte" (tată) și membrii trupului euharistic "frați". Cu diferența că în familie viața se unifică și se comunică datorită rudeniei de sânge, care funcționează ca element natural de legătură și protecție, în timp ce în Biserică unitatea și comuniunea de viață sunt roade ale libertății.

Expresie practică de unitate și de realizare a libertății este comunitatea bunurilor necesare vieții, operele concrete de caritate ale Bisericii, la care sunt în frunte persoane cu o harismă specială, **diaconii**. Din primele zile de viață ale Bisericii apar și diaconii comunității euharistice (Fapte 6, 1-7), aleși de popor și hirotonisiți de Apostoli, ca să conducă lucrarea de slujire a săracilor, a bolnavilor, a tuturor membrilor comunității euharistice care au nevoie de o îngrijire aparte. Diaconii nu săvârșesc Euharistia, nici Sfintele Taine, nici chiar în numele Episcopului. Slujesc, ajută la săvârșirea Euharistiei, dar rolul lor principal este grija pentru cei în nevoi. Pentru a împlini această lucrare ei au nevoie de o hirotonie aparte - o harismă aparte, prin intervenția dătătoare de viață a Sfântului Duh - deoarece în Biserică activitatea prioritară este manifestarea adevărului și realizarea vieții, nu a altruismului utilitar.

Harisma pe care o primesc diaconii prin hirotonie este de a sluji prelungirea dinamică a Euharistiei în ansamblul vieții trupului euharistic. Să transforme slujirea nevoilor practice de supraviețuire în "viață adevărată", în comuniune iubitoare - după modelul treimic de viață. În Biserică, grija față de cei în nevoi este rodul organic al transformării individualităților în **persoane** care comunică viața unor **mădulare** ale unui **trup viu**. "Și dacă un mădular suferă,

toate mădularele suferă împreună cu el" (1 Corinteni 12, 26). În Biserică ne îngrijim de cei în nevoi nu pentru a birui și a înlătura sărăcia, boala, nevoia de orice fel, nu pentru a lupta împotriva răului, nu pentru că rațional și programat vrem să "îmbunătățim" sau să ușurăm condițiile de supraviețuire, ci pentru că iubim. Aceasta este diferența radicală față de orice serviciu de stat care se ocupă cu asistența socială și față de "filantropia" moralistă. Diferența se anulează dacă negăm adevărul Bisericii, dacă înțelegem Biserica numai ca o "religie" și instituție menită să slujească dispozițiile spre evlavie și nevoile sentimentale ale oamenilor. Atunci vom folosi lucrarea sa filantropică numai ca să arătăm utilitatea practică a "instituției" - concurând cu organismele de stat de folos obștesc și altruismul utopic al moraliştilor. Atunci și harisma diaconiei rămâne fără explicație în Biserică: diaconii vor înfrumuseța cu vocea lor săvârșirea Sfintei Euharistii, ca treaptă inferioară a ierarhiei funcționărești a clerului sau ca secretari în birourile episcopale.

9. Sinoadele, primatul și autoritatea bisericească

Biserica își are structura și organizarea sa ierarhică. Această structură și această organizare slujesc realizarea și manifestarea Bisericii, adică săvârșirea Sfintei Euharistii. Altă finalitate, administrativă sau organizatorică, nu există - sau, cel puțin, nu înaintea acesteia. Dacă există altă finalitate înaintea acesteia, atunci aceasta aduce cu sine confuzie și alterare a adevărului Bisericii, a identității sale. Articularea administrativă și structura organizatorică, la fel ca și ierarhia funcțiilor în Biserică rezultă din săvârșirea Sfintei Euharistii și numai spre aceasta ținesc. În al doilea rând, ele servesc prelungirile dinamice ale Euharistiei, transformarea euharis-

tică a vieții creștinilor și mărturia credinței lor în afară.

Premisele inițiale pentru săvârșirea Sfintei Euharistii sunt sinaxa credincioșilor botezați și prezența proestosului sinaxei, a Episcopului sau a reprezentantului său, a preotului. Din momentul în care există credincioși botezați, singura condiție pentru constituirea Bisericii este existența Episcopului. Pe primii Episcopi i-au hirotonit și instalat Apostolii. Succesiunea Episcopilor trebuie să fi fost prima dintre problemele complexe cu caracter organizatoric cu care s-a confruntat Biserica.

Apostolii au transmis primilor Episcopi harisma (harul) transformării euharistice a vieții, așa cum ei înșiși au preluat-o direct de la Hristos. Transmiterea harismei se făcea prin actul "punerii mâinilor", prin actul **hirotoniei**, prin invocarea lucrării dătătoare de viață a Duhului Sfânt. Când generația Apostolilor a părăsit scena istorică, singura posibilitate de transmitere a harismei era încredințarea acestui act celor ce dețineau harisma, adică Episcopilor existenți. Fără elaborări teoretice deosebite, s-a stabilit în practică hirotonirea fiecărui nou Episcop de către Episcopii regiunilor învecinate. Alegerea noului Episcop se făcea de către poporul credincios al episcopiei "vacante" sau chiar și numai de către Episcopii vecini, sau, uneori, de Episcopul precedent al Bisericii locale respective. Hirotonia se făcea însă numai de Episcop, cel puțin trei la număr.

Întâlnirea a trei Episcopi pentru hirotonirea unui patrulea era un eveniment constitutiv al unui corp nou - eveniment definit de împreuna-lucrare sau "împreunamergere" a Episcopilor - **sinodos**, cum s-a numit mai târziu. Sinodul Episcopilor a fost mai întâi un eveniment liturgic - avea întâi de toate un caracter euharistic, nu de întâlnire pentru dezbateri. Întâlnindu-se în același loc, cei trei (sau mai mulți) Episcopi mai întâi slujeau împreună, săvârșeau împreună Sfânta Euharistie. În Sfânta Euharistie totdeauna este unul singur cel care aduce **ofrandă** înaintea Domnului

și **mulțumește** ca proestos al sinaxei. Așadar, din practică a rezultat problema: care dintre Episcopii întruniți în **sinod** va avea protia - care dintre ei va prezida Euharistia comună.

În această temă, Biserica a urmat, fără sofisme teoretice, mentalitatea și practica timpului, a contextului istoric. Președinția sinodului Episcopilor s-a stabilit să se ofere Episcopului celui mai mare oraș, care era și centrul administrativ și cultural al regiunii respective. Centrul administrativ era considerat, de obicei, **metropolă** (oraș-mamă) a regiunii. Treptat, Episcopul acestui oraș a luat în plus numele de **Mitropolit**, asumându-și și unele atribuții speciale. Între obligațiile Mitropolitului, în afară de prezidarea sinodului local, era și arbitrajul în situațiile de dezacord și neînțelegeri între ceilalți Episcopi sau între Episcopi și presbiterii lor.

Instituția mitropoliilor (sistemul mitropolitan) s-a dezvoltat mai bine și mai sistematic după sfârșitul persecuțiilor și recunoașterea Bisericii ca religie oficială a Imperiului Roman (religio imperii). Paralel s-a dezvoltat și instituția sinoadelor, în care ierarhizarea Episcopilor a ajuns mai târziu la o formă definitivă. După secolul al V-lea, Episcopii a patru mari centre administrative și culturale ale imperiului - Roma, Constantinopol, Alexandria și Antiohia - au primit titlul de **Patriarh** și o întâietate de cinstire în fața tuturor celorlalți mitropoliți. Celor patru li s-a adăugat, din motive istorice și de respect, Episcopul Ierusalimului. Astfel s-a format instituția **Pentarhiei Patriarhilor**, care a structurat viața bisericească în toată istoria creștinătății celei una și nedespărțite de pretutindeni.

Dar diferențierea primatului de onoare și a răspunderilor administrative ale Mitropoliților și Patriarhilor nu a schimbat absolut deloc conținutul slujirii Episcopului. Indiferent de întinderea geografică sau de importanța politică a episcopiei sale și dincolo de oricare titlu care i se adaugă, cel de Mitropolit sau Patriarh, Episcopul rămâne - înainte de orice

altceva - proestosul și cel ce prezidează Sfânta Euharistie.

De aceea, la orice fel de sinod al Episcopilor - fie **local** (sinodul Episcopilor dintr-o regiune geografică anume) fie **ecumenic** (sinodul tuturor Episcopilor creștinătății) - nu există diferență între votul sau valabilitatea opiniei între Patriarhi, Mitropoliți și ceilalți Episcopi. Patriarhul Romei sau al Noii Rome (Constantinopol) avea același vot sau aceeași autoritate a opiniei ca votul sau părerea Episcopului celei mai mici și neînsemnate episcopii.

Într-un sinod bisericesc, fiecare Episcop care participă nu exprimă și nu reprezintă o cantitate de populație sau o întindere geografică sau putere politică - după cum nu exprimă nici părerile sale individuale sau concepții mai mult sau mai puțin înțelepte, mai mult sau mai puțin studiate și documentate. Episcopul aduce în sinod mărturia și certitudinea izvorâtă din trăirea corpului eclesial în care prezidează Euharistia. Este purtătorul experienței poporului binecredincios, care este o experiență de viață. Autenticitatea acestei experiențe este adevărul Bisericii întregi, este plenitudinea și întregimea adevărului care se binevestește de către Biserică - indiferent dacă este trăit de mulți sau de puțini, în cetăți mărețe sau în cel mai smerit orășel.

Am văzut și în paginile anterioare: sinoadele au formulat definițiile - granițele (*οροι*) adevărului Bisericii, adică granițele sau delimitarea unui adevăr care nu este epuizat în formularea lui, deoarece nu este un "sistem" teoretic și nici "ideologie trasncendentă", ci este trăit și se realizează existențial în dinamica vieții trupului bisericesc euharistic.

Dacă la un sinod, unii Episcopi sau toți Episcopii prezenți exprimă opinii și, în cele din urmă, iau hotărâri care nu au legătură cu experiența trupului euharistic, atunci sinodul respectiv este anulat și Episcopii respectivi cad din slujirea lor episcopală - deoarece cel din urmă judecător și păstrător al adevărului eclesial este poporul credincios, poporul purtător al experienței euharistice a vieții celei adevărate.

Astfel, în istorie, sinoade care au pretins inițial autoritate deplină pentru întreaga creștinătate - au fost convocate ca sinoade "ecumenice" și au vrut să se impună ca atare - au fost respinse de poporul credincios, au fost caracterizate ca "tâlhărești" sau "pseudosinoade". În timp ce alte sinoade, mult mai modeste în intențiile lor, au fost recunoscute de către popor ca ecumenice, deoarece adevărul pe care l-au formulat și exprimat era ecumenic și deplin.

Aceste elemente istorice, respingerea oricărei autorități instituționalizate și respingerea oricărui principiu de putere infailibilă în Biserică, sunt de neînțeles și inexplicabile astăzi, când întreaga noastră civilizație - modul nostru de viață - presupune supunerea față de o autoritate dată a instituțiilor, structurilor, ideologiilor și programelor paralel cu excluderea totală a poporului de la administrarea problemelor esențiale ale vieții.

Locul de naștere al acestei civilizații autarhice este Europa Occidentală a Evului Mediu. Acolo și atunci, progresiv și culminând cu separarea definitivă a Apusului de Răsărit (1054), adevărul Bisericii s-a separat de evenimentul Euharistiei și de experiența trupului eclesial laic. S-a separat adevărul de experiența de viață, a devenit învățătură teoretică, "dogmă" dată. Și dogma a trebuit să aibă un for instituționalizat, clerul. S-a identificat evenimentul Ecclesiei numai cu ierarhia clerului, cu organizarea administrativă a preoției, a devenit structură de putere și, în cele din urmă, stat.

Astfel, pentru creștinul occidental este absurd ca un sinod ecumenic al Episcopilor să fie supus aprobării corpului eclesial laic, din moment ce pentru istoria lui (dar și pentru mentalitatea și structura sa sufletească), adevărul este legat de autoritate, de putere, printr-un proces de impunere obiectivă, prin urmare și de existența unei autorități date, în fața căreia poporul să-și plece capul și să se supună - sau uneori să se revolte și să taie capete.

O tradiție religioasă de secole a dat naștere acestei mentalități și structuri sufletești a creștinului occidental, l-a determinat să aibă în mod obligatoriu nevoie de o autoritate obiectivă pentru fixarea adevărului - un **Scaun** infailibil sau o **Scriptură** dictată de Dumnezeu care să-l îndreptățească și să-l asigure în ceea ce privește posedarea individuală a adevărului. Aceasta l-a condus la tragica dialectică supunere-revoltă, robie de bună voie sau revoluție, care marchează întreaga istorie europeană modernă.

Pentru tradiția creștinătății nedespărțite și pentru Ortodoxie, continuarea sa istorică, adevărul despre Biserică nu este posibil să fie identificat cu instituții infailibile și cu structuri de putere, fără ca acesta să fie alterat substanțial. Deoarece autoritatea și puterea oferă asigurări "obiective" ale certitudinii individuale despre "adevăr", prin urmare blindează eul, îl blochează pe om în starea de cădere, îl exclude de la modul eclesial de existență. Și asigurarea eului este cu atât mai deplină și mai ermetică cu cât este mai directă investiția autorității sau a "infailibilității" în instituții și structuri de dominare ierarhică, fără spații pentru exprimări personale riscante.

Pentru tradiția creștinătății nedespărțite și pentru continuarea sa istorică, ortodoxă, adevărul Bisericii este evenimentul Euharistiei: transformarea supraviețuirii individuale în viață care se împărtășește ca dar al iubirii și despărțirii de sine - abdicarea din iubire de la eul său pentru ca apoi omul să-și tragă existența și identitatea sa din faptul că iubește și este iubit.

Trebuie să te pierzi ca să te salvezi, spune Evanghelia, să-ți pierzi sufletul tău (Luca 9, 24). Adevărul Bisericii este pierderea oricărei autoasigurări și certificări de sine trecătoare pentru a se salva viața, este rezultat al vieții și de aceea este un risc neîncetat și o aventură a libertății. Dacă înlocuim dinamica devenirii cu o instituție absolutizată în puterea sa

autarhică, atunci de bună voie schimbăm viața cu moartea, adevărul cu iluzia sau cu înșelăciunea.

10. Înstrăinarea religioasă

Dumnezeu a luat trupul omului pentru a-l face nestricăcios și nemuritor - această asumare este evenimentul existențial care constituie Biserica, o face **trup al lui Hristos**. Dar **trupul** nu este numai carnea omului, ci este întregul complex de relații care duc la conservarea și supraviețuirea sa și la satisfacerea numeroaselor sale nevoi. Viața și adevărul Bisericii sunt toate aceste relații transformate în Euharistie și comuniune iubitoare. Biserica își asumă viața omului în întregime ei pentru a o transforma, întreg **trupul** omului, cel biologic, istoric și cultural.

O dată cu consacrarea ei ca "religie oficială" a Imperiului Roman (**religio imperii** - începând cu Teodosie cel Mare, din 27 februarie 380), Biserica își asumă și "trupul" religios al lumii, uneori transformându-l, alteori supunându-i-se acesteia. Transformarea sau supunerea sunt faze ale peripeției libertății umane, ale **pierderii** și ale **mântuirii**, ale păcatului și ale sfințirii omului. În măsura în care se realizează adevărul Bisericii, având drept centru al vieții transformarea euharistică a creatului, apar în istorie culmile teologice și liturgice ale înțelepciunii și sfințeniei patristice, "semantica" fără seamăn a icoanelor și a arhitecturii bisericilor, mișcarea monahilor incompatibilă cu structurile de autoritate.

În măsura în care noi oamenii (clerici și laici) supunem adevărul Bisericii nevoii noastre naturale de "religie" - asigurare supranaturală a individualității noastre - apare în Istorie Biserica supusă și ea oportunităților "instituției" religioase, mentalității "prestigiului" și "eficienței", ambițiilor

meschine ale moralei sociale sau ale politicii de circumstanță.

O dată cu consacrarea Bisericii ca "religie oficială" încep să apară în locul titlurilor de Episcop și Presbiter treptele religioase ale "Arhiereului" (*Αρχιερεως*) și "iereului" (*ιερεως*). Se creează o ierarhie administrativă complexă și sunt consacrate poziții și titluri care nu au legătură cu proveniența euharistică a funcțiilor-harismelor bisericești, titluri precum: "arhiepiscope", "exarh", "arhimandrit", "protosinghel", "protopresbiter", "arhidiacon" - având drept obiect totdeauna accederea spre o formă anume de autoritate. Imitând adresările pompoase ale funcționarilor imperiului, clericii și-au adjudecat, chiar cu oarecare doză de exagerare naivă, moduri de adresare ce indică diferite grade de sfințenie sau cucernicie, precum "Întru tot Sfințite" "Înalt Prea Cuvioase", "Prea Cucernice", "Mare Iconom", "Mare Diacon" și o mulțime de astfel de apelative răsunătoare.

Paralel încep certurile pentru diferențierea **întâietăților** Episcopilor și episcopiilor, disputa dintre "scaunele vestite": Roma și Constantinopol, Constantinopol și Alexandria, Alexandria și Antiohia. Asocierea făcută primatului ecumenic cu ideea imperiului va conduce la supunerea Bisericii Romei de către ambițiile politice ale francilor și, mai târziu, la Schisma cea mare a creștinătății. Aceeași asociere între ideea imperiului și primatul episcopului va apărea și în ambițiile naționale ale popoarelor slave și va duce la idealul Moscovei ca a treia Romă și la înmulțirea arbitrară a instituției Patriarhiilor. În ultimile două secole, ideea de "religio imperii" va apare iarăși în istorie sub forma naționalismelor statale, care supun Bisericile locale criteriilor și oportunităților filetismului și politicii regimurilor și guvernelor fiecărei perioade istorice¹.

Toate acestea și multe altele asemănătoare alcătuiesc partea "religioasă" a trupului istoric al Bisericii, cel supus

¹ Vezi Christos Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii*, Atena, 1977, Cap 12: *Instituția Pentarhiei astăzi*

circumstanțelor istorice și trecătoare. Nu au legătură cu adevărul Sfintei Euharistii, care constituie Ecclesia ca posibilitate a "vieții veșnice", dincolo de timp și spațiu. Această distincție este ignorată de cei care judecă Biserica cu măsura greșelilor istorice și a eșecului instituțiilor și structurilor sau cu criteriul evaluării morale a membrilor săi și a conducerii sale. Încearcă să măsoare datele istorice pentru a ajunge la anumite concluzii, pentru a vedea dacă sunt mai multe aspectele pozitive sau cele negative în viața istorică a Bisericii.

Oamenii care judecă "creștinismul" în funcție de randamentul său moral și de utilitatea sa istorică nu știu ce este Biserica și nici care este adevărul ei. O consideră "religie" și instituție care are drept scop satisfacerea "nevoilor metafizice ale poporului", de aceea o și judecă cu măsura "îmbunătățirii" caracterului și a condițiilor vieții noastre muritoare. Nici nu bănuiesc că dincolo de "îmbunătățirile" sau de eșecurile efemere, la fiecare sinaxă euharistică viața omenească muritoare se preface în viață nemuritoare și nestricăcioasă. Și această prefacere nu poate fi anulată de nevrednicia oamenilor, de păcatele mirenilor sau ale clericilor, de eventualele scandaluri ale persoanelor din conducerea Bisericii; este suficient să existe fie și numai puțin din aluatul trupului eclesial care participă conștient la Sfânta Euharistie.

Evangelhia avertizează că Biserica-Împărăția lui Dumnezeu este "năvod" cu "pești buni și răi" (Matei 13, 47, 48), "ogor" cu grâu și neghină (Matei 13, 24,25). Sfinți și păcătoși, suntem cu toții mădulare ale Bisericii - drepti, cuvioși, asceți, împreună cu tâlhari, desfrânate și fii risipitori. Toți suntem în Biserică, nu pentru a ne îmbunătăți "virtuțile" noastre sau pentru a ne "îndrepta caracterele noastre", ci pentru că însetăm după viață liberă de stricăciune și moarte. Știm că, fie virtuoși fie păcătoși, suntem la fel de muritori - **păcatul** nostru comun este moartea, faptul că individualitatea noastră naturală și ipostasul nostru se vor stinge într-o bună zi în

pământ (o dată ce păcatul nu înseamnă încălcarea de legi și de porunci, ci **eșec**, nereușită în ceea ce privește scopul, finalitatea existenței noastre). Participăm la Ecclesia deoarece însetăm după viață, după plinătatea de iubire a vieții. Nu ne interesează virtutea omului muritor, ci veșnicia omului care trece prin **metanoia**.

În Biserică, puterea noastră "se desăvârșește în slăbiciune" (2 Corinteni 12, 9) - puterea mare a Bisericii sunt nereușitele istorice și păcatele noastre. De ce păcatele sunt "putere"? Înainte de orice, pentru că recunoașterea nereușitei și slăbiciunii noastre, precum și respectul față de nereușitele și slăbiciunile celuilalt, reprezintă premisa fundamentală a libertății, este respingerea totalitarismului care implică orice "desăvârșire" în termeni raționaliști. Să îndrăznească să "păcătuiască" cineva într-un partid politic, într-o ideologie organizată, într-o activitate de afaceri: va plăti fără nici o milă (uneori chiar cu sângele) încălcarea "liniei" sau a "dispozițiilor de la centru" sau "interesele afacerii". În special astăzi, într-o lume și într-o civilizație care vânează peste tot succesul, exactitatea și "desăvârșirea", Biserica este singura care salvează ultima posibilitate de libertate a omului, libertatea nereușitei și a neputinței.

Dar puterea Bisericii se desăvârșește în slăbiciune, mai ales, pentru că prin recunoașterea insuficienței umane putem să transformăm posibilitatea de viață în iubirea lui Dumnezeu "cel înviat din morți". Blocajul nostru în suficiența de sine, satisfacerea noastră prin virtute, eficiența, consecvența, corectitudinea de gândire nu mai lasă loc pentru saltul lepădării de sine și al depășirii de sine care eliberează posibilitatea dătătoare de viață a iubirii. În măsura în care așteptăm roadele vieții (mântuirea, îndreptarea, nemurirea) de la religiozitatea noastră, de la morala noastră, de la eficacitatea instituțiilor noastre, în aceeași măsură ne îndepărtăm de posibilitatea "vieții celei adevărate". Dimpotrivă, păcatele personale ale fiecăruia, împreună cu fiecare fază sau aspect

al eșecului celor care reprezintă Biserica - Episcopi cu vicii, Sinoade tâlhărești, exploatare politică a adevărului eclesial - ne deznădăduiesc profund, tocmai pentru că adevăresc caracterul utopic al idealurilor noastre moraliste și al ambițiilor noastre religioase de "înnoire" a omului.

Viața veșnică pe care o binevestește Biserica începe din punctul în care se termină posibilitățile existențiale ale creaturii - orice tendință spre existență autonomă și orice revendicare individuală a vieții. Mântuirea de moarte este lucrarea necreatului, nu lucrarea creatului, este Har-dar și nu reușită a firii. Se dăruiește la nivelul acela al existenței în care firea se eliberează de necesitate, de nevoia existenței de sine, a autoconservării. Atunci se deschide și omului posibilitatea **modului de existență** treimic: viața ca depășire de sine în iubire.

Aceasta este mărturia Bisericii și ea a găsit întruparea sa istorică prin excelență în persoanele **martirilor** și ale **asceților**. Mărturia faptică a martirilor și prelungirea sa istorică, nevoința asceților pecetluiesc definitiv viața eclesială, tocmai pentru că păstrează neatins de contrafaceri adevărul Bisericii: viața nu este supraviețuire individuală, ci cea din urmă, până la moarte, lepădare de sine, din "iubire fără de seamăn" pentru Persoana lui Dumnezeu în Iisus Hristos.

X

ORTODOXIA

1. Apofatism și formalism

În limbajul oamenilor de astăzi, cuvântul **ortodoxia** are sensul alipirii de o anumite dogmă sau de o anumită ideologie în litera ei. Este aproape echivalent cu ideea de tradiționalism sau conservatorism, cu insistență asupra formelor tradiționale. Ortodox ar fi acela care rămâne fidel față de formularea autentică și adevărată a unei învățături, în antiteză cu cei care alunecă sau alterează sensul inițial al respectivei învățături.

Astfel, orice ideologie dogmatică - religioasă, socială sau politică - își are ortodoxia sa. Vorbim, de exemplu, de o ortodoxie luterană, freudiană, marxistă... pentru a desemna atașamentul (conservator și în general neroditor) față de formulările și definițiile doctrinare ale lui Luther, Freud sau Marx - atașament aflat permanent în opoziție cu interpretări ulterioare și cu modificări creatoare ale ideilor inițiale.

De obicei, invocarea ortodoxiei se face cu sentimentul de mândrie pentru fidelitatea față de ceea ce este adevărat și autentic. Și mândria este însoțită de exigența pentru o recunoaștere și un respect din partea tuturor față de valorile tradiționale și față de oamenii care le păstrează și le reprezintă. Astfel, ortodoxia ajunge să funcționeze ca mijloc pentru îndreptățirea nu atât a ideilor tradiționale, cât pentru îndreptățirea oamenilor conservatori - ea folosește adeseori drept acoperire psihologică a lipsei de curaj sau a nerodirii

spirituale. Cei care nu îndrăznesc sau nu pot să creeze ceva nou în viața lor se atașează cu fanatism de o anumită ortodoxie. Prestigiul, autoritatea și, în cele din urmă, puterea lor decurg din calitatea lor de reprezentanți și administratori ai autenticității - apărători ai formulelor exterioare și exegeți ai literei. În cele din urmă, ei transformă orice ortodoxie într-un fel de "pat al lui Procust", în care amputează viața pentru a o adapta exigențelor dogmei.

Această înțelegere a ortodoxiei și simptomele care o însoțesc sunt consecința unei anumite concepții despre adevăr și despre posibilitățile de a accede la adevăr. Aceasta presupune capacitatea omului de a deține ca individ adevărul și, prin urmare, de a-l transforma în obiect pe care îl poate domina.

Pentru a putea fi transformat în obiect ce poate fi posedat, adevărul trebuie să aibă un caracter dat și definitiv, să se identifice cu formularea sa, cu "litera" formulării - adică adevărul să-și găsească în formularea sa limitele sale neschimbabile. Identificarea cu formularea obiectivizează (transformă în obiect) adevărul: îl face obiect care poate fi deținut de mintea omului și stăpânit. Cea mai deplină formă de deținere a adevărului este persistența în ortodoxie, adică în cea dintâi obiectivizare considerată autentică.

O astfel de concepție despre adevăr și despre posibilitățile de a accede la adevăr caracterizează și fundamentează civilizația noastră de astăzi - civilizația numită occidentală, cu dimensiunile ei mondiale. Această concepție nu are însă nici o legătură cu Biserica și cu ortodoxia bisericească.

Apofatismul adevărului bisericesc, despre care am vorbit în paginile anterioare, exclude orice percepere obiectivizantă a ortodoxiei. Adevărul nu se epuizează în formularea lui. Formularea este numai "granița" adevărului, "veșmântul" sau "paza" adevărului. Adevărul este realitatea care nu se dez-

mente pe sine - adevărul ultim este viața care nu poate fi abolită de moarte. De aceea și cunoașterea adevărului nu se poate înlăptui prin înțelegerea formulărilor lui, ci prin participarea la evenimentul adevărului, la adevărul vieții, la imediatul experienței.

2. Erezie și sobornicitate

În istoria Bisericii termenul **ortodoxia** apare pentru a distinge adevărul de **erezie**. Dar atât erezia cât și ortodoxia se referă la evenimente, nu la principii teoretice. Erezia este evenimentul desprinderii de corpul eclesial, constituirea unui grup care să nu aibă legătură cu sinaxa euharistică locală (Biserica) sau refuzul faptic al **modului de existență** bisericesc, care este unitatea și comuniunea în iubire. Dimpotrivă, ortodoxia este adevărul Bisericii întregi, așa cum se realizează și se manifestă în fiecare sinaxă euharistică locală. Fiecare Biserică locală este Biserica **întreagă** - sobornicească (fapt și experiență a plenitudinii), atunci când recapitulează și întrupează adevărul **integral** al Bisericii, adevărul în întregimea lui, adică viața în plinătatea ei "în Hristos" - toate harismele vieții pe care le dăruiește Duhul Sfânt.

Mărturii clare din textele primelor secole ne asigură că Biserica **sobornicească** (întreagă) - ce se constituie și se manifestă în Sfânta Euharistie - este criteriul ortodoxiei, și nu ortodoxia criteriu al Bisericii¹. Ortodoxia presupune participarea la Biserica **sobornicească** nu alipirea și rămânerea la corectitudinea formulărilor teoretice. Evenimentul și experiența plinătății (a integrității vieții) preced formulările teoretice ale acesteia - formulările teoretice au fost determinate de apariția ereziilor. Acestea au obligat Biserica să exprime experiența adevărului său în formulări teoretice

¹ Vezi: I. Zizioulas, *Unitatea Bisericii...*, pag.126

definitive. Justețea adevărului și a credinței are prioritate și cronologic și în ceea ce privește conținutul. Ea este asigurată de participarea la experiența Bisericii **sobornicești** (în întregimea ei), care își găsește în formularea intelectuală veșmântul și granițele care o protejează.

3. Criteriul ortodoxiei

Oricum, erezia se manifestă nu numai ca eveniment (prin actul **schisme**), ci și ca învățătură teoretică. Ereticii învață un **adevăr** care nu corespunde experienței și credinței Bisericii sobornicești. Această necorespondență față de experiența și credința Bisericii sobornicești este criteriul prin care diferențiem erezia de ortodoxie. Acest criteriu s-a încercat a fi obiectivizat în **definițiile** (*οροι*) Sinoadelor și în scrierile Părinților bisericești, fără însă a înceta să presupună totdeauna caracterul dinamic nedeterminabil al vieții, imediatul experienței.

Formulările definitive ale adevărului și caracterul dinamic nedeterminabil al experienței adevărului sunt două elemente neconciliabile la nivelul gândirii logice. Ele pot fi puse în armonie însă la nivelul vieții și al purtătorului ipostatic al vieții care este **persoana**. De aceea criteriul ortodoxiei bisericești este experiența și credința Bisericii întregi, întrupată în persoana sfinților. Iar sfinții Bisericii nu sunt recunoscuți ca atare pornind de la calitățile lor morale, ci pe baza manifestării și întruchipării adevărului în persoana lor. Criteriul adevărului este plenitudinea eclesială, iar măsură a plenitudinii este întregirea harismelor vieții în persoana sfinților. Aplicarea acestor criterii și măsuri pentru disocierea ortodoxiei de erezie este un scandal (provocare) insuportabil pentru gândirea raționalistă. Lasă neexplicate o mulțime de

aspecte ale istoriei bisericești sau complică mult ceea ce noi am considera interpretarea logică a acestor aspecte. Adeseori, de exemplu, ereticii sunt mai mulți la număr și totuși este recunoscută drept **deplină** Biserica minorității aritmetice. Vorbim despre recunoașterea ortodoxiei de corpul eclesial al poporului și totuși criteriul recunoașterii nu este obiectiv și bine determinat, nu este părerea majorității. Uneori erezia se impune nu numai numeric, ci și cronologic, supraviețuind o perioadă lungă de timp ca adevăr autentic și credință a Bisericii. Și totuși, în cele din urmă, ortodoxia se întoarce biruitoare, chiar dacă s-a păstrat numai în persoana unui singur om. Împărați care luptă împotriva ortodoxiei și desfășoară persecuții împotriva ortodocșilor, sinoade ale Episcopilor cu participare numeroasă dogmatizează antiortodox și eretic, dar și invers: stăpânitori lumești sau chiar și clerici impun cu violența ortodoxia dogmatică, ortodoxia literei, în timp ce ei sunt lipsiți în chipul cel mai tragic de etosul adevărului ortodox. În ciuda acestor subminări "din exterior" și "din interior", în cele din urmă Biserica se salvează - sau cel puțin s-a salvat secole de-a rândul ca și conștiință populară fidelă experienței și mărturiei Apostolilor și sfinților.

Cum se reușește, așadar, salvagardarea acestui criteriu nedefinibil care distinge ortodoxia de erezie, cum se explică toate simptomele evocate mai sus și multe altele legate de acestea, din moment ce lipsește orice mijloc de impunere obiectivă și autoritară a adevărului? Răspunsul îl aflăm în insistența cu care Biserica identifică adevărul cu viața și viața cu singurul purtător **ipostatic** al acesteia care este **persoana** - în refuzul Bisericii de a înlocui imediatul experienței și al relației cu formule intelectuale, coduri morale sau structuri de putere în slujba unei autorități. Astfel, ortodoxia se dobândește sau se pierde, așa cum se dobândește sau se pierde orice dar de viață: o iubire adevărată, o

expresie artistică reușită, un punct de plecare dinamic în cunoaștere. Această dobândire sau pierdere rămâne inaccesibilă criteriilor "obiective" ale științei și istoriografiei - tot așa cum rămâne inaccesibilă aceluiași criterii și funcționarea vie a limbajului, împreună cu transformările lui de-a lungul istoriei, sau manifestările creatoare ale artei și "semantica" lor socială.

4. Contribuția greacă

Oricum, nu trebuie să uităm că Biserica s-a dezvoltat istoricește într-o lume și într-o civilizație greacă sau grecizată, care avea o înțelegere a adevărului mult diferită de aceea a exigențelor "obiectivității". De la Heraclit până la neoplatonici, cunoașterea se adevărește ca fiind un fapt (eveniment) de comuniune: "În măsura în care suntem în comuniune suntem și în adevăr, iar atunci când suntem separați ne înșelăm"¹. Cunoașterea este adevărată de experiența comună - numai atunci când prin aducerea lui la cunoștință intrăm în **comuniune** cu ceilalți, înțelegem și suntem înțeleși, ne articulăm la certitudinea comună ce provine din experiență.

Așadar, nu înțelegerea individuală este cea care constituie accesul la adevăr, ci numai adevăritarea sa comunitară, faptul **participării la logosul comun**. Fără această gnoseologie care are în vedere dinamismul comunității umane, nu putem să abordăm nici filozofia greacă, nici arta greacă, nici performanța socială a cetății, idealul **democrației** grecilor antici.

Ortodoxia bisericească și-a format și dezvoltat caracterul său **apofatic** într-o lume și o civilizație care se raportează în toate aspectele ei la criteriile cunoașterii apofatice. Nici cele mai mari erezii ale primelor opt secole - mari ca număr

¹ Heraclit, *Fragmente*, Ed. Diels-Kranz I, pag. 148, 29-30

de adepți și ca durată de timp - nu au atins niciodată această premisă fundamentală a manifestărilor istorice ale ortodoxiei, care este **apofatismul** teologiei bisericești. De aceea nici nu au supraviețuit din punct de vedere istoric acele erezii - micile grupuri de monofiziți care au ajuns până astăzi, nu reprezintă decât un atașament fanatic față de o terminologie eliptică și de un limbaj asemănător. Ele nu au afectat și nu au falsificat **modul** de viață, accepțiunea comunitar-dinamică a adevărului care fundamentează și organizează viața lumii grecești sau elenistice.

5. Devierea occidentală

Prima diferențiere eretică, ce nu numai că supraviețuiește istoricește, ci transformă radical mersul istoriei umane, este aceea care neagă (refuză) premisa fundamentală a ortodoxiei, **apofatismul** adevărului. Aceasta s-a născut în spațiul Europei occidentale și a fundamentat inovațiile și ideile ei pe o nouă concepție despre cunoaștere și despre adevărarea cunoașterii. Ea a dus la singura schismă care se dovedește ireparabilă din punct de vedere al istoriei și a dat naștere, în cele din urmă, unui alt **mod** de viață, adică unei alte civilizații definitiv ireconciliabilă cu dinamica adevărului eclesial ortodox.

Oricum, negarea apofatismului cunoașterii a fost sămânța, ea s-a aflat la originea mentalității juridice a tradiției romane. Roma este leagănul științei Dreptului, a dezvoltării și cultivării sale sistematice. Persistența în perspectiva și considerările juridice a condus inevitabil la o obiectivizare a situațiilor, a cazurilor particulare, la înlocuirea nedeterminată a inactivității dinamice a vieții cu scheme și modele (clișee) de viață. Unicitatea evenimentului este înțeleasă prin raportarea sa la obiectivitatea cazului general - certificarea experienței

este asigurată prin recurgerea la definiția schematică.

Fericitul Augustin constituie cu siguranță primul mare pas în fundamentarea teoretică a respingerii apofatismului. El nu avea instrucție greacă, nu cunoștea nici măcar limba greacă. A studiat mai ales gândirea juridică a lui Cicero, a lui Tertulian și a lui Ambrozie al Mediolanului. Astfel, el a transferat mentalitatea exigențelor de obiectivitate a dreptului în spațiul exigențelor unei cunoașteri sigure: așa cum legile dreptului circumscriu asigurarea obiectivă și eficiență a ordinii sociale, tot așa și circumscrierea definitivă, inevitabil schematică dar unanim acceptată a adevărului asigură caracterul obiectiv al cunoașterii - constituie un fel de "drept al adevărului".

Astfel, pentru prima dată în istorie, adevărul este identificat cu formularea lui, iar cunoașterea sau deținerea adevărului cu înțelegerea individuală a acestei formulări. Adevărul este, în consecință, separat de dinamismul vieții, identificându-se cu înțelegerea rațională, cu raționamentul corect. În scrierile lui Augustin apar deja consecințele fundamentale ale acestei schimbări radicale în ceea ce privește concepția despre adevăr - consecințe care vor constitui baza ulterioară a vieții sociale și politice din Occident. Raționamentul corect înlocuiește caracterul nedeterminabil și dinamic a vieții, viața însăși este trecută în pronaosul "rațiunii" (ratio), logica transformându-se în autoritatea ultimă, fie sub forma preceptelor morale, fie cea a dispozițiilor practicii politice și sociale. Moralismul și totalitarismul politic, aceste două produse tipice ale civilizației europene occidentale, își au mai mult decât evident rădăcinile în gândirea lui Augustin.

Totuși, Augustin ar fi rămas poate un gânditor eretic izolat, cu inovațiile lui acoperite de exemplul minunat al convertirii morale și al pocăinței sale, dacă, în secolul al IX-lea, francii nu ar fi descoperit importanța învățăturilor

sale eretice. Ambiția lui Carol cel Mare de a întemeia un al doilea imperiu roman în Apus, cu totul independent de răsăritul elenizat, a condus, înainte de toate, la căutarea unei baze culturale diferite - din moment ce în epoca aceea baza culturală era o premisă a unității politice. În acest sens, mărturia istoricilor este comună în a recunoaște ea această bază - exclusiv latină, fără influențe grecești - a fost opera lui Augustin.

De la Augustin sunt luate de către franci elementele care conduc la diferențierea religioasă. Aceasta va duce, în cele din urmă, la Marea Schismă dintre Apus și Răsărit din 1054. Dar la diferențierea religioasă contribuie nu numai litera devierilor eretice sau mentalitatea juridică și raționalismul rezultat din aceasta. Există, în toate, ceva mult mai determinant în doctrina augustiniană: supremația elementului **religios** în dauna elementului **eclesial**. Participarea la adevărul Bisericii presupune negarea individualității, a eului, transformarea vieții în comuniune de iubire, după modelul treimic al vieții adevărate. Dimpotrivă, religiozitatea este întotdeauna individuală: "îmbunătățește", consolează, satisface și protejează individul. Augustin percepe și propovăduiește Biserica drept religie, care convinge rațional intelectul individual, ajută la stăpânirea de sine și la morală, oferă individului protecția și asigurarea unei autorități supreme.

Schisma din 1054 deschide drumul poate celei mai radicale înstrăinări istorice a creștinismului, care este transformarea sa în religie. De aceea și întregirea diferențierilor pe care le-au introdus francii va aduce la lumină nu numai un imperiu nou sau o erezie trecătoare, ci o altă civilizație, pentru prima dată cunoscută în Istorie.

Scolasticismul este faza următoare a acestor diferențieri, uimitoare pentru dinamismul valorificării moștenirii augustinene. Numai în două secole, al XII-lea și al XIII-lea, scolasticii reușesc să întregască răsturnarea radicală a

criteriilor și premiselor teologiei eclesiale, pentru a nega originea și pecetea greacă a acestor premise. Ei neagă apofatismul formulării și al expresiei teologice, primatul vieții și al purtătorului ipostatic al vieții, care este **persoana în alteritatea și libertatea sa existențială**. Ei se întorc la **ontologia antică greacă** (la primatul pe care îl are conceperea rațională a **ființei**, la predeterminarea esențială și rațională a existenței, la "predestinarea absolută" a acesteia). Dar, în timp ce se întorc la ontologia antică greacă, pe care Părinții greci ai Bisericii au respins-o¹, scolasticii resping gnoseologia antică greacă pe care Părinții au adoptat-o. Ei își însușesc concepția augustiniană despre cunoaștere, cea care epuizează cunoașterea în posibilitățile rațiunii individuale. Definesc adevărul drept "coincidență a conceptului cu obiectul de cunoscut" - cunoașterea este adevărită numai de această coincidență, adevărul este transformat în realizare intelectuală.

Ceea ce rețineau sau ceea ce respingeau scolasticii, inovațiile și schematizările lor, toate slujeau schimbării ce se săvârșea la nivelul experienței și al trăirii: trecerea de la nivelul eclesial la cel religios. Arta epocii respective oglindește încă și mai clar decât formulele teoretice transformarea în religie a Bisericii Apusului. Când, la începutul secolului al XII-lea, apare stilul gotic în arhitectura bisericească, este evident că el exprima (de o manieră oricum genială) o schimbare, care se împlinise deja în cele ce se săvârșeau înăuntrul locașului de cult. Atunci când, în secolul al XIII-lea, iconografia bisericească este părăsită definitiv de dragul picturii religioase (care hrănea simțămintele individuale și producea emoții individuale), este iarăși evident că acest fapt reflectă o transformare a modului de înțelegere a vieții și a lumii.

¹ Vezi la paginile 58 și următoarele ale cărții de față și mai pe larg în cartea *Introducere în Filozofie*, Atena, 1980

6. Schimbarea istorică

Raționalismul scolastic, în secolele lui de vârf, nu este numai un curent și un sistem filozofic sau teologic. Este o ideologie dogmatică "închisă", având ca reprezentant (purător) instituțional oficial Biserica romano-catolică. El pretinde a explica decisiv și definitiv realitatea fizică și istorică în ansamblul ei și pune în lucrare această explicație prin intermediul "axiomelor", al "principiilor", al "legilor" pozitivității raționaliste. Obiectivitatea rațională este cea care conferă prestigiu exponentului instituțional al ideologiei, iar autoritatea exponentului instituțional validează demersul rațional.

Această dublă corelație își găsește expresia sa politică în viziunea teocratică a papalității cu pretenția suveranității universale, în concentrarea întregii puteri (**plenitudo potestatis**) spirituale, legislative, juridice și politice în mâinile pontifului roman. Toma d'Aquino conferă acestei puteri absolute un caracter pur metafizic. Prin **Summa Theologiae** (1266-1272), el introduce principiul **infaibilității papale**, consacrand astfel funcția conducătorului infailibil, privilegiul absolut al administrării adevărului, care nu suportă nici un fel de contestare. Câțiva ani mai devreme, în 1233, papa Grigorie al IX-lea întemeiează instituția Inchiziției (Inquisitio), aplicând în practică principiul privilegiului infaibilității. Iar în 1252, papa Inocențiu al IV-lea, printr-o bulă papală, consacră mijloacele de tortură ca metodă de interogare în procesele ereticilor, întregind în acest fel modelul tuturor totalitarismelor ulterioare, care vizau neutralizarea opozanților intelectuali.

Dar și atât de scump plătită **reformă**, trei secole mai târziu, în timp ce contesta de o manieră radicală aproape în întregime toate aspectele înstrăinărilor istorice ale mesajului creștin al mântuirii, nu a reușit să ajungă la nucleul sau la cauza primă generatoare a tuturor acestor înstrăinări.

Reforma nu s-a atins de ontologia și de gnoseologia catolicismului, rămânând orbește supusă lui Augustin și înlocuind autoritatea instituțională cu "infailibilitatea" textelor.

De la Augustin până la Toma d'Aquino și până la Calvin s-a întregit noua accepțiune a ortodoxiei bisericești: ortodoxia însemna acum conformitatea cu ideologia instituționalizată dominantă - care este dominantă deoarece este obligatorie din punct de vedere logic, social și metafizic. Însemna încă și fidelitatea față de litera formulării ideologice, din moment ce aceasta asigura posedarea (deținerea) individuală a adevărului. Însemna, în sfârșit, supunerea față de structurile instituționalizate prin care se exprimă și se validează autoritatea ortodoxiei.

Am putea totuși considera caracteristic faptul că Apusul nu a revendicat pentru sine calificativul de ortodoxie. El a preferat calificativul **universalității** (*καθολικότης*), conferind termenului un conținut exclusiv cantitativ-geografic și centralist-organizatoric. Cuvântul **ortodoxie** s-a păstrat pentru a caracteriza bisericile Răsăritului, care au rămas fidele Tradiției și Teologiei și practicii vieții eclesiale, moștenite de la Apostoli și de la Părinții Bisericii.

Dar fidelitatea lumii grecești sau elenizate a Răsăritului creștin față de ortodoxia bisericească inițială a încetat foarte timpuriu să mai fie întrupată într-o formă istorică de autonomie politică și culturală. La începutul secolului al XIII-lea, hoardele cruciaților franci au ocupat Răsăritul grec ortodox și l-au supus stăpânirii latine (1204). Forțele elenismului opun o ultimă rezistență, reușind să recucerească centrul lor istoric, Constantinopolul, dar sunt irecuperabil epuizate. Urmează cucerirea turcească (1453) și pentru patru secole lumea greacă se afundă într-o dureroasă tăcere istorică, sub jugul celei mai crude barbarii. Este vorba de dispariția politică (și chiar culturală, într-o mare măsură) a grecilor

din scena istorică. Ortodoxia bisericească se salvează, în ciuda persecuțiilor desfășurate periodic de turci și a încercărilor de islamizare forțată a populațiilor creștine, care fac să reînvie pagini de martiriu asemănătoare celor din primele secole ale creștinismului. Ortodoxia se identifică acum cu conștiința și identitatea populară culturală, devine etos (mod de viață) popular care diferențiază în mod vital pe grec atât de turcul de altă religie, cât și de francul eterodox.

În aceste patru secole martirice, singura relație istorică a Apusului european cu Răsăritul grec o constituie valurile succesive ale misionarilor occidentali, care lucrează neobosit pentru "convertirea" ortodocșilor la dogmele romano-catolice și protestante. Evoluțiile istorice de mare însemnătate care au loc în această perioadă în Apus și care schimbă la propriu cursul Istoriei umane nu sunt urmărite de către grecii aflați sub stăpânire străină decât ca ecouri ale unor extraordinare reușite - nu era posibil să fie evaluate și judecate aceste reușite pe baza criteriilor vieții și adevărului Tradiției bisericești ortodoxe.

Fără nici o exagerare, am putea vorbi de transformări cosmogonice care au loc în Apus în aceste patru secole de tăcere istorică a elenismului. Să ne amintim fugitiv de dezvoltarea științelor naturale și a tehnicii, de descoperirile noilor continente și de bogățiile imense care vin de acolo în Europa, ideile filozofice radicale și liberalismul social și politic care au urmat acestora, expansiunea burgheziei și revoluțiile pentru revendicarea drepturilor acesteia, o nouă concepție despre stat și puterea politică, apariția capitalismului și răspândirea uimitoare a folosirii mașinilor în producție.

Caracteristica principală a acestor transformări istorice este efortul europeanului de a stăpâni realitatea fizică și istorică prin propriile sale puteri și posibilități, fără a recurge

la sprijinul metafizicii sau la justificările religioase pentru inițiativele sale. Emanciparea progresivă de autoritate a Bisericii romano-catolice și, în cele din urmă, disocierea până la opoziție a elementului religios de cel lumesc în cadrul vieții devin caracteristicile fundamentale ale epocii "timpurilor moderne" în Europa. Tradiția augustiniană și scolasticismul au învățat autonomia capacității intelectuale a individului și europeanul a început să revendice cu consecvență această autonomie, respingând și raportarea la metafizică și angajarea față de aceasta. Civilizația europeană occidentală, cu bazele ei religioase clare și unanim recunoscute, apare, după așa numita "Renaștere" din secolele al XIV-lea și al XV-lea, dacă nu radical antireligioasă, cel puțin având drept trăsătură caracteristică antitezele polarizante dintre transcendent și imanent, credință și cunoaștere, sacru și profan, autoritate și cercetare, revelație și experiență, supunere și contestare.

7. Occidentalizarea Răsăritului

Ecoul evoluțiilor istorice din spațiul european occidental ajunge la elenismul înrobitor printr-un canal mai ales, cel al intelectualilor epocii care studiaseră la universitățile Europei, mențineau legături cu centrele europene și urmăreau curențele spirituale și transformările sociale. Toți aceștia, fără excepție, hrăneau o admirație nemărginită față de ceea ce se întâmpla în Apus. În contrast cu "întunericul" sclaviei, al sărăciei și al analfabetismului care domina Răsăritul, Europa era "luminată": acolo erau "luminile" civilizației, progresul, superioritatea. Nu a existat nici cea mai mică rezistență critică, rezervă sau îndoială din partea grecilor intelectuali din acele timpuri, ci numai aprobare fără măsură și entuziasm pentru tot ceea ce era occidental. Numai atunci când apar

idei ateiste clare în Apus încep a se exprima și unele rezerve sau reacții ale cercurilor bisericești mai ales la adresa "ideilor noi", ca și la adresa științelor (cele pozitive, fără îndoială) care conduceau la aceste idei. Dar aceste reacții nu au nici o legătură cu diferențele dintre Elenism și Occident sau dintre ortodoxia bisericească și erezie. Sunt simptome tipice ale unui conservatorism social și ideologic, izbitor de asemănător cu conservatorismul clerului și al persoanelor religioase din Apus. Rezistența nu provine din punerea față în față, cu spirit critic, a diferitelor criterii sau măsuri de valorificare a reușitelor civilizației respective.

Atitudinea intelectualilor greci față de Occident nu se limita la entuziasmul fără discernământ și la admirația fără margini pentru "luminile" Europei. Merge mai departe, la preluarea tot fără discernământ a ideilor, dar și a criteriilor și a mentalității occidentalilor. Este vorba de un fenomen general de occidentalizare a intelectualității grecești, fără cea mai mică idee despre eventualul dinamism al tradiției culturale grăcești, despre diferențele capitale care separau ontologia și gnoseologia greacă de cea occidentală, sau despre consecințele social-politice ale acestor diferențe.

Occidentalizarea conducerii spirituale (culturale) a elenismului aflat în sclavie își pune pecetea asupra evoluțiilor istorice din secolul al XIX-lea. Stătulețul grec convențional care rezultă după războiul de eliberare din 1821 este organizat prin copierea fidelă a instituțiilor și structurilor vieții europene occidentale și se află sub dependența și controlul direct al puterilor europene.

Împreună cu toate celelalte instituții - politice, administrative, educaționale - se occidentalizează și structurile vieții bisericești, precum și premisele dezvoltării teologiei. Se repetă fenomenul care avusese loc deja în Rusia ortodoxă, determinat de reforma lui Petru cel Mare, în secolul al XVIII-lea. Un popor ortodox este supus unor presiuni de sus pentru acceptarea modului occidental de organizare și administrare

a Bisericii, care aduce cu sine înstrăinarea teologiei și a evlaviei populare.

8. Ortodoxie și Occident, astăzi

Această succintă retrospectivă istorică - poate exagerat de simplificată - vrea numai să semnaleze problemele care decurg din clarificarea, prezența și mărturia ortodoxiei eclesiale în zilele noastre. Deosebirea radicală dintre Ortodoxie și Occident a încetat să mai fie ușor observabilă - nu mai este în nici un caz evidentă. Occidentul nu mai are granițe geografice. Este peste tot. Este prima civilizație din istorie cu dimensiuni cu adevărat mondiale. Iar civilizație presupune premise concrete teoretice, ideologice sau dogmatice, care se traduc conștient sau inconștient în atitudine de viață, în **mod** cotidian de viață.

Astăzi, chiar și în țările numite ortodoxe civilizația este occidentală, modul de viață își are rădăcinile formării sale istorice în metafizica occidentală, ajungând până la Toma d'Aquino și Augustin. Astfel, Ortodoxia pare să se limiteze numai la convingeri personale, lăsând fără vreo influență actul de viață, întruparea istorică a adevărului. Ortodoxia se transformă în învățătură abstractă, în dogmă neîntrupată, în conservare a ritualurilor liturgice și a formulelor exterioare.

Dar, dacă acestea sunt datele "obiective" pentru determinarea problemei, fără îndoială că realitatea vieții nu se epuizează în fenomenologia simptomelor. Sigur, dinamica adevărului eclesial poate să rămână în așteptare și ortodoxia în tăcere pentru multe decenii sau secole. Totuși, absența unei dinamici istorice concrete - absența mărturiei actuale a ortodoxiei întrupate în realizări culturale concrete - nu înseamnă că sămânța adevărului eclesial a murit, și nici seva dătătoare de viață. Undeva, viața este în tainică gestație și,

o dată sămânța îngropată, va ieși la iveală răsturnând stânca ce o acoperă.

Între timp, pentru generația prezentă a ortodocșilor nu există decât o singură temă centrală asupra căreia trebuie să se concentreze studiul și viața lor: confruntarea dintre Ortodoxie și Occident, analiza și investigarea implicațiilor multiple ale acestei confruntări și, mai ales, trăirea smerită și răstignită a acesteia, căutarea unei soluții întrupate în manifestări ipostatice de viață, în persoanele sfinților. Să nu uităm că criteriul ortodoxiei este deplinătatea eclesială și măsură a acesteia este deplinătatea harismelor (darurilor) de viață în persoanele sfinților.

Confruntarea dintre Ortodoxie și Occident nu este o chestiune de antagonisme teoretice abstracte, nici o dispută istorică între diferite instituții, de aceea ea nu poate fi rezolvată prin eforturi frățești de împăcare a Bisericilor creștine despărțite. Nu interesează întâi de toate diferențele teologice în sine, ci consecințele imediate ale acestora asupra vieții și asupra actului istoric. Conștiința ortodoxă are de răspuns cel puțin provocării ateismului și nihilismului occidental care a distrus la propriu - și nu întâmplător - creștinătatea transformată în religie a Occidentului. Critica aplicată religiei de iluminism și liberalism, marxism, freudism, existențialism ateu, agnosticism științific pare fundamentată și îndreptățită din punct de vedere istoric. Întrebarea este: ce răspunsuri vitale și ce dinamică a vieții poate opune conștiința eclesială ortodoxă acestei critici?

Confruntarea pare a fi teribil de inegală, din moment ce se opun, pe de o parte, structurile întărite ale unei civilizații care se impune de o manieră irezistibilă în organizarea vieții umane, și de cealaltă parte conștiința ortodoxă care se păstrează numai în experiența liturgică și în discursul teologic. Este vorba, într-adevăr, de "bobul de grâu" care pare că

moare în zadar în pământ - aceasta este Ortodoxia în zilele noastre. Numai că această moarte este speranța și credința ortodocșilor. Problema mărturiei ortodoxe astăzi este de a distinge între îngroparea dătătoare de viață a "bobului de grâu" și stricăciunea lipsită de speranță și fără ieșire care erodează la scenă deschisă structurile civilizației ereziei.

Astăzi, deja, impasul civilizației occidentale nu mai este unul teoretic. El se manifestă în agonia și absurditatea **modului** cotidian de viață. Această civilizație a "echilibrului groazei", a programelor raționale de "fericire generală", a reziduurilor toxice, a consumației nesățioase, a înrobirii existenței umane de ideologiile totalitariste a ajuns să amenințe viața la scară universală.

În această moarte generală, Biserica persistă în a aștepta învierea morților. Atâta timp cât tradiția liturgică ortodoxă se va salva și va "funcționa", chiar și ascunsă în parohii și episcopii anonime, atâta timp cât mărturia teologică se articulează având ca ax central modul de viață păstrat în cultul Bisericii, o civilizație la antipodul celei occidentale supraviețuiește în chip tainic și un cuvânt universal, mântuitor pentru om, se zămislește așteptând să se nască.

CUPRINS

Prefață la ediția românească	5
Prefață	7
I. Cunoașterea "pozitivă" și metafizica	9
II. Dumnezeu	13
1. Punctul de plecare religios	13
2. Căutarea adevărului	14
3. Relația personală	16
4. Alegerea unui țel și a unei căi	17
III. Credința	21
IV. Cunoașterea apofatică	25
1. Dogmă și erezie	25
2. Limitele experienței	26
3. Apofatismul	27
4. Limbajul iconologic	28
5. Filozofia greacă și experiența creștină	30
V. Dumnezeu Cel în Treime	32
1. Mărturia biblică	32
2. Provocarea filozofiei	35
3. Limbajul ca "trup" al adevărului	38

4. Ființă și ipostas	39
5. Persoana	42
6. Experiența relației	44
7. Revelația vieții	45
8. Principiul dător de viață	47
9. Libertate și iubire	49
VI. Lumea	52
1. Concepția științifică despre lume	52
2. Alcătuirea "logică" a materiei	55
3. Energiile naturale	58
4. Contemplarea naturii	62
5. "Mijlocitor" - "microcosmos"	63
6. Învățarea prin asceză	66
7. Folosirea lumii	68
VII. Omul	71
1. Chipul (icoana)	71
2. Sufletul	73
3. Rațiunea - liberul arbitru - suveranitatea ...	75
4. Persoana	77
5. Limbajul științific	79
6. Limbajul bisericesc	82
7. Viața de după moarte	86
8. Distincția între bărbătesc și femeiesc	87
9. Puterea de dragoste	90
10. Căderea	97
11. Urmările căderii: goliciunea	103
12. Vinovăția	104
13. Tragedia creației	107

14. Agonia în fața morții	109
15. "Îmbrăcămințile de piele"	111

VIII. Iisus Hristos114

1. Scandalul	114
2. Chenoza	118
3. "Nèamestecat" și " nedespărțit"	120
4. Dumnezeu desăvârșit și Om desăvârșit	123
5. Născătoarea de Dumnezeu	126
6. Contextul istoric	128
7. "Izvor" și "izvoare"	132
8. Moarte de bună voie	137
9. "Preț" și "răscumpărare"	140
10. Hristos Cel Înviat	140
11. Învierea de obște a neamului omenesc ...	144
12. "Ziua a opta"	146

IX. Biserica152

1. Chemare - Întrunire (Synaxă)	152
2. Cina pascală	154
3. Înnoirea vieții	156
4. Cincizecimea	158
5. Transformare existențială	160
6. "Transsubstanțiere" și "simbol"	163
7. Sfintele Taine	165
8. Ierarhia Bisericească	169
9. Sinoadele, primatul și autoritatea bisericească	173
10. Înstrăinarea religioasă	179

X. Ortodoxia184

1. Apofatism și formalism	184
2. Erezie și sobornicitate	186
3. Criteriul ortodoxiei	187
4. Contribuția greacă	189
5. Devierea occidentală	190
6. Schimbarea istorică	194
7. Occidentalizarea Răsăritului	197
8. Ortodoxie și Occident astăzi	199
Cuprins	203

EDITURA BIZANTINĂ

Au apărut

Garoafa Coman, *Mâncăruri și dulciuri de post (Ed. I,II)*
Cele șapte plânsuri ale Sfântului Efrem Sirul

Pr. Dr. Constantin Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*
Rugăciuni către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu ale
Sfântului Efrem Sirul

Gheron Iosif, *Mărturii din viața monahală, I*

Christos Yannaras, *Ortodoxie și Occident*

Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*

În curs de apariție

Gheron Iosif, *Mărturii din viața monahală, II*

Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă*

Isihast anonim, *Vedere duhovnicească*

Stelios Ramfos, *Pelicanii pustiului - Comentarii la Pateric*

Nikos Matsoukas, *Istoria Filozofiei Bizantine*

Garoafa Coman, *Mâncăruri și dulciuri de post, Ediția a*
III-a, adăugită

Tipar:  grupul drago print

TIPOGRAFIA FED Calea Rahovei 147,
sector 5 - București; Tel.: 335.93.18; Fax: 337.33.77

"Dacă vreun cititor sau mai mulți vor reuși să silabisească credința prin mijlocirea acestui abecedar, se va adevăra încă o dată paradoxul de la scăldătoarea Siloamului: cu puțină tină se vor deschide ochii oamenilor spre miracolul vieții."

Christos Yannaras s-a născut în anul 1935 la Atena. A făcut studii de teologie și filozofie la Atena, Bonn și Paris. Este doctor al Facultății de litere a Universității Sorbona din Paris și al Facultății de teologie din Tesalonic. Autor al unui mare număr de lucrări de teologie și filozofie, Ch. Yannaras este profesor de filozofie la Facultatea de științe politice din Atena și membru al Academiei Internaționale de Științe Religioase.



EDITURA BIZANTINĂ

ISBN 973-96756-7-0